

مرحوم ومغفورله ادیب افندینڭ حمید وعابد اوغللرینه
انتقال ایدن کتابلرندن سنبلی زاده
اشباهڭ ابتداسندن شرح
ایتدیگی کتابدر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انعمنا بهدايته الطريق المستقيم واكرمنا بوقايته عن سبيل
الضلالة والجحيم وكرمنا بعنايته لافهام احكام الشرع المبين وشرفنا
باعانته على طريقة الاكتساب الفقه في الدين والصلوة والسلام على افضل
الرسل والانبياء وعلى اله واصحابه اشباه نجوم الاهتداء ونظائر اعلام
الهدى وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه القدير محمد الشهير بسنبل زاده
المرعشي الراجي لطف ربه بالغدو والعشي لما كان كتاب الاشباه
والنظائر للمولى المشتهر لاولي النهى والبصائر جامع الفضائل الباهرة
فائق فقهاء القاهرة زين بن نجيم الحنفي عامله الله تعالى بلطفه
الجلي والخفي كتابا مرغوبا يطرب من سماعه اذهان الفضلاء ويرغب
في استماعه اذان الاذكياء لما فيه من اسلوب بديع وترتيب انيق
ومن ذكر الغرائب وجمع التعاريف غير ان في عباراته معلقات الى الايضاح ح
والبيان وفي مسائله مخترعات تفتقر الى البحث والاعلان احب اردت
ان اشرح شرحا يوضح غرر المقاصد من الاغلاق ويظهر كنوز المعاني
ويخرج درر الاحكام من الاعماق شرعت فيه مستعينا بالله تعالى خوفا
في مواقع الذلل ومستعيذا به تعالى عن الخطاء والخلل طاويا كشح المقال عن
الاطالة والاملال متجنبا في ارماغ البال عن سلوك طريقة الايجاز و
والاخلال وما زلت مجدا في طلب مسائله من المعتبرات الاماكن وقوعه
واشتهر في تصحيح منقولاته عن اصلها الا ما حلا وندر حين ما
وفقت لاتمام الفن الاول بحول الله وقوته بغير شوب مما سواه سميته
توفيق الاله في شرح فن من الاشباه واسأل من فضل الملك الجليل ان ينفع
به وفي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل ثم لما رمى الفضاء الى حضرت
من سار صيت فضله في الافاق واجمع الخلق على فقد ثانيه بلا ريب
ولا نفاق وقام على مركز دائرة الفضل والفتوى وانام في ظل انعامه
ارباب الفضل والزهد والتقوى اعني به ولي ايادي النعم ومربي
اهل الفضل والمعارف والحكم والكمال ومنبعا لانهار المقاصد والامال
جعلته هدية له فان تلقاه بالقبول فهو غاية المأمول واليه المستعان
في كل الاحوال ومنه الهداية واليه المرجع والمآل قال المص رحمه الله تعالى الفن
الاول في القواعد الكلية اراد بالقواعد هنا القضايا الكلية التي تجمع فروعا من
ابواب شتى بخلاف الضوابط على ما سيصرح به المص في الفوائد القاعدة
الاولى لا ثواب الا بالنية صرح به اي بهذا القول او بعدم الثواب بدون
النية المشايخ في مواضع في الفقه اولها اي اول المواضع او اول تصريحاتهم
في مباحث الوضوء فعدم الثواب بدون النية ثابت سواء قلنا انها من
شرط الصحة ايضا كما في الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها من العبادات
المقصودة او قلنا انها لا تكون شرط الصحة كما في الوضوء والغسل

وغيرها

وغيرها من الوسائل غير التيمم كما سبق وعلى هذا المعنى قرروا
حديث انما الاعمال بالنيات كائنا من باب المقتضي على لفظ اسم
الفاعل وهو اللفظ الدال على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او
صحته الشرعية او العقلية واما المقتضى على لفظ اسم المفعول فهو
ذلك المعنى الخارج فقوله اذ لا يصح بدون تقدير شروع الى بيان
كونه من باب المقتضي متوسلا به الى كونه على ذلك المعنى كلمة وجود
الاعمال متعلق بلا يصح بدونها اي النية فقدروا فيه مضافا اي حكم
الاعمال وهو اي الحكم نوعان اخروي وهو الثواب في الطاعات والعقاب ف
العقاب في المعاصي ودنيوي وهو الصحة والفساد في الطاعات
والمعاملات والزواجر مثل القطع والجلد والرجم وغيرها في المعاصي
وهذان النوعان مختلفان فيكون لفظ الحكم مشتركا بينهما
لفظا وقد اريد الاخروي بالاجماع للاجماع على انه لا ثواب ولا عقاب
الا بالنية واعترض عليه صاحب التلويح بان الاجماع الثاني لا يقتضي
الاجماع الاول لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به
فانتفع الاخر ان يكون مرادا وذلك اما لانه اي الحكم مشترك لفظا
ولا عموم له اي المشترك لمعانيه او لاندفاع الضرورة من صحة الكلام
به اي بالاخروي متعلق بالاندفاع فلا حاجة الى النوع الاخر والوجه
الثاني اوجه اي احسن من الوجه الاول لان الاول لا يسلمه الشافعي
رحمه لانه قائل بعموم المشترك وفيه ان الشافعي رحمه ايضا قائل
بعموم المقتضي فله ان لا يسلمه الشافعي ايضا واعلم ان مشايخ
الاصول جعلوا هذا الحديث وحديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان
من باب ترك الحقيقة لدلالة محل الكلام لان عين فعل الجوارح
يوجد بدون النية وعين الخطاء والنسيان واقع غير مدفوع فالمراد
فيهما حكمهما مجازا وهو نوعان اخروي وهو الثواب والاثم ودنيوي
وهو الصحة والفساد ونحوها والنوعان مختلفان لان مبنى الاول
على صدق العزيمة ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة
في الشرع واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا
بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الش فعلى ان المجاز لا عموم له
فحمله الشافعي رحمه على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي
عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فاحتج
بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عموم فساد الصوم
في الخطاء وابو حنيفة رحمه على النوع الاول لوجهين احدهما ما ذكر
من الاتفاق على ان الاخروي مراد للاجماع على انه لا ثواب بدون
النية الثاني انه لو حمل على الاول لبقي على عمومه بخلاف الثاني فانه قد

يكون

بدون النية كما في البيع والنكاح وغيرهما هذا خلاصة ما ذكر في كتب الاصول
المتداولة مع قطع النظر عن الايرادات واجوبتها والمص سيصرح في مباحث
المتروك كون الحديث الاول من مجاز غير الحقيقة بدلالة محل الكلام
وفي الثاني كون الحديث الثاني من ذلك الباب ايضا وانت تعلم انه
على تقدير حمل الحديث على المجاز لا مجال لك فيه بعد ثبوت كون الاخروي
مرادا في الاستناد ويكون المعنى الاخر ايضا مرادا للزوم عموم المجاز على هذه
فلو اختار المص هذه الطريقة لكان اسلم واوفق لما سيصرح بهم ان كون
المحذوف من باب المقتضى مما لا يرضى متاخرو اصحابنا الاصول على ما صرح
به في محله فحينئذ اي حين اذا انتفى ان يكون الاخر مرادا لا يدل الحديث
المذكور على اشتراطها اي النية في الوسائل للصحة مع ان الحنفية قد
اجابوا عنه في الوضوء بان النص في كون الماء طهورا مطلق والزيادة
على المطلق نسخ فيلزم نسخ النص بخبر الواحد كما صرح به
في فصل النسخ من التوضيح والتلويح واشير اليه في الزيلعي ولا يدل
على اشتراطها للصحة في المقاصد ايضا كما لا يدل على اشتراطها في الوسائل
فما استدل لصاحب الهداية والزيلعي والدرر بهذا الحديث على اشتراطها
اي النية في الصلوة لا يوافق على ما نص به مشايخ الاصول وفي بعض
الكتب الوضوء الذي ليس بمنوي ليس بمامور به لان غير المنوي
ليس بقربة والمامور به قربة ولكنه اي غير المنوي مفتاح للصلوة
لحصول المقصود من الوضوء المامور به بذلك الوضوء من طهارة الاعضاء
عن الحدث ليصير العبد بها اهلا للقيام بين يدي الرب قال في التلويح نقلا عن الاسرار
ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير النية وذلك غلط فان
المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن
مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة هذا كلامه ولما توجه على قوله
ولا على المقاصد سؤال بان يقال فمن اين حكموا بالاشتراط فيها فاجاب بقوله
وانما شرطت النية للصحة في العبادات المقصودة بالاجماع على ذلك اما اشتراط
او بالاية وهو وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اذ الاخلاص انما يكون
بالنية والوجه الاول من ذينك الوجهين اوجه من وجه الثاني منهما لان
العبادة فيها اي في هذه الاية يحتمل ان يكون بمعنى التوحيد بقرينة عطف
الصلوة والزكوة عليها والاصل في العطف للمغايرة كما يحتمل ان يكون
بالمعنى المتعارف ويكون العطف من ذكر الخاص بعد العموم وايضا الاية
انما تدل على النية الخالصة فلو استدل بها على اشتراط النية للصحة لزم عدم
صحة الصلوة مطلقا رياء وقد صرح بخلافه في الفرائض كما يأتي من المص ايضا
وسيأتي ما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى فلا تشترط اي اذا عرفت ان الحديث
لا تدل على اشتراطها في الوسائل فاعلم انه لا تشترط النية في الوضوء والغسل وفي شرح
الخففين وان وجدت الاخبر رواية على الاشتراط كما في شرح تحفة الملوك نقلا

لما فصل نوع العلل الطردية

عن الزاهدي

عن الزاهدي وازالة الحقيقة عن الثوب والبدن والاواني للصحة متعلق
بما يشترط واما اشتراطها في التيمم جواب لسوال نشأ من عدم دلالة الحديث
المذكور على الاشتراط في الوسائل فيدل لانه ابتغي اي اية التيمم احديهما في سورة
النساء والاخرى في المائدة عليهما اي على النية لانه اي التيمم لغة هو القصد استخدام
القصد فمعنى قوله تعالى فتيمموا فاقصدوا ويرد عليه ان اية الوضوء ايضا تدل على
النية لان المامور به الغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد وايضا اذا قيل
اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى اية الوضوء
فتوضؤا للقيام الى الصلوة فلا يتم الفرق بينهما فلا بد من المصير الى ما قالوا
ان الماء مطهر طبعا وان التطهير به معقول فلا يتوقف حصول الطهارة الى النية
وان توقف المامور به اليها بخلاف التراب فانه ملوث وان التطهير به غير
معقول فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة
كما في الاصول واما غسل الميت فقالوا لا تشترط النية لصحة الصلوة عليه
وتحصيل طهارته وانما هي اي النية شرط لاسقاط الفرض عن ذمة المكلفين
لان الغسل واجب عليهم لكونه من حقوق الميت قال في الاختيار ويجب
غسله وجوب كفاية لقوله عم للمسلم على المسلم ست حقوق وعد منها ان
يغسله بعد موته انتهى فليس وجوبه بمجرد الصلوة عليه كما يدل عليه ايضا
وجوب غسل بعض الموتى مع عدم الصلوة عليه فهو اذن عبادة مقصودة
وليس وسيلة محضة مثل الوضوء والغسل حتى يسقط بحصول الطهارة المقصودة
بلا نية عن ذمتهم ويتفرع عليه اي على كون النية شرطا لاسقاط
الغرض عن ذمة المكلفين ان الميت الغريق مع طهارته بالحوض في الماء
يغسل ثلثا عند ابي يوسف رحمه وان نوى عند الاخراج لان الصب شرط عنده
ثم الواجب وان سقط بالغسل مرة بعد الاخراج لكن السنة لا تحصل الا بالتثليث
وفي رواية عن محمد رح انه ان نوى الغسل عند الاخراج من الماء يسقط به الواجب
لكن يغسل مرتين بعده للسنة وان لم ينو الغسل عند الاخراج فثلثا اي
يغسل ثلثا للاتيان بالسنة وفي رواية اخرى عنه اي عن محمد رح انه
يغسل مرة فكان هذه الرواية مبنية على الاكتفاء بقدر الواجب كما في فتح
القدير وهكذا نقلا عن قاضيخان ولما بحث عدم اشتراط النية في الوسائل
وجائت النوبة الى المقاصد ولم يكن الاكتفاء بما استطرد به اجمالا بقوله وانما
شرطت في العبادات اذ منها ما لا يحتاج اليها كالاسلام والاذان وغيرهما
وبعض الافعال محتمل للعبادات حاول التفصيل فيها مع افادة ما يحتاج اليها
للثواب او للصحة من القرب والمباحات والمعاملات وغيرها فقال واما في العبادات
كلها فهي اي النية شرط صحتها اي العبادات الا الاسلام فانه يصح بدونها
بدليل قولهم ان اسلام المكره صحيح ولكن لو ارتد يحبس ولا يقتل استحسانا
كما في الخلاصة وبدليل قولهم ايضا ان الاسلام هازلا صحيح كما في الوصول لكن ينبغي
ان يعلم ان هذه الصحة لاجراء احكام الاسلام ترجيحا بجانب وجود الاعتقاد

ايضا وامّا في ما بينه وبين الله فليس بمسلم ما لم يوجد الاعتقاد كما في الاصول والفقه ولا
يكون الكافر مسلما بمجرد نية الاسلام اي بلا اقرار وتصديق لان الاسلام عمل فلا يتم
بمجرد النية بخلاف الكفر فانه ترك فيتم بها كما ستعرفه في بحث التروك واما
الكفر اي كفر المسلم فيشترط له اي لتحققه النية اي قصد مدلول لفظ الكفر كقولهم
ان كفر المكره بالملجئ غير صحيح اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ويدل عليه ايضا عدم
صحة كفر السكران لعدم القصد كما في الزيلعي وانما قيدت الاكراه بالملجئ لما قال الحدادي
من انه ان جرى كلمة الكفر بحبس او قيد وقال كنت مطمئنا بالايمان لم يصدق
وسيجيء في الفوائد ان اجرى كلمة الكفر على لسانه بوعيد حبس او قيد كفر واما قولهم اذا تكلم
بكلمة الكفر هازلا لا يكفر فلا ينافي اشتراط النية في الكفر لان ذلك انما هو
باعتبار انه عينه كفر كما علم في الاصول من بحث الهزل قال في التنقيح فالهزل
بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بالهزل به فلا تصح الصلوة
مطلقا ولو صلوة جنازة الا بها اي بالنية وقوله فرضا او واجبا او نفلا
تفصيل وبيان للصلوة مطلقا وتفاصيل الواجبات والسنن والنوافل
سيجيء من المصنف في بحث تعيين المنوي واما صلوة الجنازة فلانها من
الاواجبة على الكفاية واذا نوى قطعها اي قطع الصلوة لا تخرج عنها الا
بمناف لها اذ الخروج عمل فلا بد له من فعل الجوارح كما ان المقيم لا يكون
مسافرا بمجرد النية بخلاف الترك كما مر ولو نوى الانتقال عنها الى غيرها
اي الى صلوة تغايرها مطلقا ولو باعتبار بعض المشخصات كتغاير وقتي
الشروع مثلا فلا ينافي الترديد بقوله فان كانت الثانية غير الاولى
وذلك كما اذا كانت الاولى فرضا والثانية نفلا او بالعكس او كانت الا
الاولى فرضا والثانية فرضا اخر وصفة كما اذا كان في الظهر مثلا
فنوى امامة النساء فيها او كان منفردا فنوى الاقتداء او مقتديا
فنوى الانفراد كما في الزيلعي وشرع في الثانية بالتكبير صار المصلي مبطلا
للاولى ومنتقلا الى الصلوة الثانية فيتم الثانية ولا يحتسب منها
ما ادى قبلها قبل الانتقال والا اي وان لم يجمع المغايرة المذكورة والشروع
بالتكبير سواء انتفى المغايرة فقط كما اذا كان يصلي الظهر مثلا فبعد
ما صلى ركعة كبر بنوي استيناف الظهر او الشروع بالتكبير فقط كما
اذا كان يصلي الظهر فنوى الانتقال الى العصر بلا تكبير او كلاهما كما في المذكور
اذ الكل بلا تكبير فلا يصير المصلي مبطلا للاولى ومنتقلا الى الثانية في كل
من الصور المذكورة ويتم الاولى ويحتسب منها ما قد صلى بقي انهم قيدوا
الصورة الاولى بما اذا كانت النية بالقلب فقط واما اذا قال بلسانه
نويت ان اصلي الظهر مثلا بطلت الاولى كما في الخلاصة وسيجيء من نصها
من المصنف ايضا وبما اذا كان التكبير بلا رفع يد كما في صدر الشريعة ولا يصح
الاقتداء بامام الا بالنية اي الاقتداء يعني ان نية الصلوة لا تكفي في الاقتداء
في الاقتداء بل لا بد من نية الاقتداء ايضا واما بمجرد نية الاقتداء فيكفي كما

خلاف

ومن المسائل الغريبة المناسبة هنا في حظر المجالس ما قاله
الرابعي من انه لو ذكر بالله او شرع العبد وتكلم بكلمة
الكفر لا جرى على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان غير مجبر ولا
ساعة لانه رضي بان يجري على لسانه كلمة الكفر في المستصفى انتهى
وجاز تكفيره ما نوى ...

... بحث الامامة ولا قال صلوة الجنازة كما قال الحدادي

فيها



خلاف وتصح الامامة بدون نيتها اي نية الامامة خلافا للكرخي وابي حفص
الكبير كما في البدائية قوله الا اذا صلى خلفه نساء مستثنى مفرغ مرتبط بقوله
وتصح الامامة بدون نيتها من قبيل قرات الا يوم كذا تحقيق التعليل وههنا
ان يقول فان امامته لهن بلا نية للامامة غير صحيح الا انه لما كان صحة الاقتداء
معها فرع صحة الامامة وكان انتفاؤها مشعرا الانتفاء صحة الامامة على الاستثناء
المذكور بقوله فان اقتدائهن به اي بالامام بلا نية منه من وقت الشروع للامامة
غير صحيح مطلقا الا في رواية عن ابي حنيفة اذا لم تكن متحاذية حال الاقتداء ففي
تلك الرواية لا تشترط نية الامامة اذا لم تكن متحاذية حال الاقتداء كما لا يشترط
عند زفر مطلقا وهذا الذي ذكر حكم اقتدائهن بالرجال في صلوة مطلقا ولما في صلوة
الجنازة فلا تشترط نية امامتهن بالاجماع كما في الخلاصة وكذا في سجدة التلاوة
كما ستذكره ان شاء الله تعالى واما اقتدائهن بالنساء فالظاهر من تعليلهم الاشتراط
باحتمال اعتراض الفساد بالمحاذات انه لا تشترط نية امامتهن في هذه الصورة
ولم ار التصريح بها واستثنى بعضهم عن الحكم بعدم صحة الاقتداء بهن به بلا نية
امامتهن الجمعة والعيدين بعلة وجود الضرورة لعدم قدرتهن على ادائهما بلا اقتداء
او بعدم قدرتهن على القيام بجنب الرجال لكثرة الزحام فلا يفضي الى افساد
الصلوة فبعضهم استثناهما من الحكم بعدم صحة اقتداء بامام بلا نية الاقتداء
لانهما لا يكونان الا مع الامام كما في شرح التحفة وكذا في قاضيخان في الجمعة ويمكن حمل
كلام المص على الاستثناء كما هو الاكثر للفائدة ولو حلف ان لا يؤم احدا فصلى ناويا
صلوة نفسه فاقتدى به الناس غير امراة صح الاقتداء لعدم اشتراط نية الامامة
وهل يحنث هذا الحالف ام لا قال في الخانية يحنث اي اذا ركع وسجد كما في البزازية
والخلاصة قضاء لتحقق الامامة ظاهرا لا ديانة لعدم النية الا اذا اشهد هذا
الحالف قبل الشروع في الصلوة انه يصلي صلوة نفسه ولا يؤم احدا فلا يحنث قضاء
كما لا يحنث ديانة وكذا لو ام الناس هذا الحالف في صلوة الجمعة ونوى ان لا يؤم
احدا فاقتدى به الناس صحت الجمعة لان الشرط الجماعة وقد وجدت ويحنث قضاء
لا ديانة وتقديم الاشهاد على هذه المسئلة لا يخلو عن الاشعار بان الافتقار الى الاشهاد
كما اشير اليه في البزازية ولا يحنث هذا الحالف اصلا لا قضاء ولا ديانة اذا امهم ولو
بنية الامام في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لان يمينه ينصرف الى الصلوة المطلقة
كما في قاضيخان ولو حلف ان لا يؤم فلانا فام الناس ناويا ان لا يؤمه اي فلانا
ويؤم غيره فاقتدى به فلان حنث قضاء وديانة وان لم يعلم الحالف به اي باقتدائه
انتهى كلام الخانية وعبارة قاضيخان في هذه المسئلة هكذا ولو حلف ان لا يؤم
فلانا الرجل بعينه فصلى ونوى ان يؤم الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه حنث
الحالف وان لم يعلم به لانه لما نوى ان يؤم الناس دخل فيه هذا الرجل انتهى وانت
تعلم ان ما ذكره المص لا يوافق هذا المنقول ولكن لا ثواب له على الامامة استدراك عن قوله
وتصح الامامة بدون نيتها وانما لا يثاب لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات كما مر وسجود التلاوة
كالصلوة في اشتراط النية للصحة اذا اداه مستقلا او ضمن ركوع الصلوة ولما اذا اداه ضمن سجود

... لا يكون الامام ... مقصودا الا ... في الشهادة فيها

الصلوة فلا تشترط له النية كذا في الدرر ثم الظاهر من عدم كون المحاذاة مفسدة فيه
كما في الخلاصة بل صلاحية المراة للامامة فيه كما في القهستاني انه يخالف الصلوة في اشتراط النية
لصحة اقتدائهن فيه وكذا اي مثل سجود التلاوة سجود الشكر في اشتراط النية كالصلوة
نقلا عن الجواهر انه لا عبرة بها عند ابي ح رحمه بل هي مكروهة عنده وبه قال مالك وعندهما
هي قربة يثاب عليها وبه قال الشافعي واحمد رح وصفتها كهيئة سجود التلاوة وعند
كلامه ولوجود الخلاف فيها قال على قول من يراها مشروعة ثم لما كان المختار
عنده ان تكون مشروعة عند الكل اي الخلاف في النية قال والمعتقد ان الخلاف في سنيتها
في سنيتها لا في جوازها وبالجملة في الجمع والفرق انها جائزة عند ابي ح لا واجبة
وهي معنى ما روي عنه غير مشروعة اي وجوبا وكذا سجود السهو فانه كالصلوة في
الاشتراط المذكور ولا يضره نية عدمه اي عدم السجود وقت السلام يعني اذا نوى
وقت السلام ان لا يسجد للسهو ثم لاح له ان يسجد فله ذلك ما لم يتحول عن
القبلة او لم يتكلم واما النية في الخطبة لانها في الجمعة فشرط صحتها اي فهي
شرط صحة الخطبة حتى ان الخطيب لو عطس بعد صعود المنبر فقال الحمد لله
قاصدا للعطاس غير قاصد لها اي لخطبة لم تصح الخطبة او الجمعة كما في فتح
القدير لم نعثر على مصرح بالاشتراط الا في الخطبة القصيرة بتحميده او تسبيحه
او نحوهما وذا لا يوجب الاشتراط في مطلق الخطبة مع ان ذلك الاشتراط
في رواية عن ابي ح وفي اخرى لا يشترط بناء على ان المامور به في يوم الجمعة ذكر
اسم الله تعالى مطلقا كما في قاضيخان وخطبة العيدين كذلك اي كخطبة الجمعة
في اشتراط النية للصحة لقولهم يشترط لها اي لخطبة العيدين ما يشترط لخطبة
الجمعة سوى تقديم الخطبة حيث لم يستثنوا النية فتكون هي مثلها فيها لكن
لم نجد في كتب الفقه اثرا من هذا القول بل وجدنا ان خطبة الجمعة لها شرطان
احدهما ان تكون بعد الزوال والثاني ان تكون بحضرة الرجال كما في الحدادي
واما تقديم الخطبة فقد جعلوها من شرائط الجمعة لا من شرائط الخطبة وبعد ذكره
المص الهمام في الجمع والفرق مع ان هذا الحصر لو صح على عمومه لاقتضى ان لا تصح
خطبة العيدين الا بعد الزوال وفساده غني عن البيان نعم قالوا في صلوة
العيد يشترط لها ما يشترط للجمعة سوى الخطبة فانها ليست من شرائطها
بل هي سنة وهي تخالف الجمعة بانها في الجمعة متقدمة بخلاف العيد ولو تقدمها　خطبة
في العيد جاز ولكن هذا ابن مما ذكره واما الاذان فلا يشترط النية لصحته لا يخفى
من المص انه مما لا يكون الا عبادة او لا يلتبس بغيره لا تشترط النية فيه
وانما هي شرط للثواب عليه كما مر غير مرة واما استقبال القبلة فشرط الجواز في
الصحة النية والصحيح خلافه كما في المبسوط وحمل بعضهم لاجل التوفيق الاول اي قول
الجواز على ما اذا كان يصلي في الصحراء كما هو عند غيره لما نقل عن النهاية انه اذا كان
يصلي في الصحراء يشترط نية الكعبة بعد التوجه اليها وحمل الثاني اي القول
بعدم اشتراط النية على ما اذا كان يصلي الى المحراب قال في القنية الاصح انه لا يحتاج
الى النية اذا صلى الى المحراب العدمية كذا في البياتية واما ستر العورة فلا تشترط النية

لصحته



لصحته ولم ار فيه خلافا لانه لم يذكر من شرائط الصلوة الوقت لانه ليس من افعال
المصلي فلا معنى لا تشترط النية فيه واما النية فيجب انه لا يشترط له النية مطلقا
واما تكبير الافتتاح فان لم يكن باسم مشترك فلا يحتاج فيه الى النية وان كان　الافتتاح
باسم مشترك فلا بد من نية ذات الله تعالى قال في الحاوي لو كان الاسم مشتركا
فان اراد به ذات الله تعالى يصير شارعا لان الارادة والنية يقطع وجوه الاحتمال
انتهى ولا تشترط للثواب على النية صحة العبادة بل يثاب على خلوص النية وصدق
عزيمة وان كانت العبادة فاسدة بغير علمه كما لو صلى محدثا على ظن
طهارته وسيأتي تحقيقه في اوائل الفن الثالث واما الزكوة فلا يصح اداؤها
الا بالنية وقت الاداء او وقت العزل كما سيجيء من المص وعلى هذا الاشتراط
ما ذكره قاضي اسبيجابي رح ان من امتنع عن ادائها اخذها الامام كرها
ووضعها في اهلها تجزيه لان للامام ولاية اخذها فقام اخذه مقام دفع
المالك باختياره ضعيف خبر ما ذكره والمعتمد في المذهب اي مذهب
ابي ح رح عدم الاخذ كرها خلافا للشافعي كما في الحاوي قال في المحيط ومن
امتنع عن اداء الزكوة فالساعي لا ياخذ الزكوة منه كرها ولو اخذها كرها
لا يقع عن الزكوة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدي بها المالك
بنفسه فيكون الدفع باختياره وقصده وان لم يكن برضاه وهذا القدر
من النية يكفي في الفرائض كما سيأتي ان شاء الله تعالى وخرج عن اشتراطها اي النية
لها اي للزكوة ما اذا تصدق المالك بعد حول بجميع النصاب غير الدين
الى فقير بلا نية اصلا او بنية النفل فان الفرض الذي هو زكوة عن النصاب
يسقط عنه اتفاقا واما لو تصدق بنية النذر او واجب اخر فيقع عما نوى
ولا يسقط عنه الواجب كما في الزيلعي واختلفوا في زكوة البعض اذا تصدق
به اي بالبعض الى فقير كذلك فعند ابي يوسف رح لا يسقط وعند محمد يسقط
واما هبة الدين بعد الحول فاما ان يكون الى فقير او الى غني وعلى التقديرين
الموهوب له اما المديون بذلك الدين او غيره وعلى التقادير اما ان يهب
كل الدين او بعضه وعلى التقادير اما ان ينوي زكوة ذلك الدين او ينوي
زكوة عين عنده او دين له على اخر او لم ينو شيئا فهذه اربعة و
وعشرون فعلى الهبة الى الغني ان كان ذلك الغني المديون به نفسه
تصح الهبة ولا يسقط عنه الزكوة مطلقا ويضمن زكوة الموهوب ايضا
وان كان غيره فان وجد التسليط تصح الهبة ولا تسقط الزكوة والا
فلا يصح الهبة ولا تسقط الزكوة وفي الهبة الى الفقير ان لم يكن الفقير
نفس المديون فان لم يوجد التسليط لا تصح ولا تسقط الزكوة فان وجد
فعلى تقدير عدم النية تصح ولا تسقط الزكوة وعلى تقدير النية تسقط الزكوة
ايضا الى اخر كما سيأتي من المص في احكام الدين وان كان نفس المديون
ووهب كل الدين فعلى تقدير نية زكوة الدين او عدم النية اصلا تسقط عنه
الزكوة وعلى تقدير نية عين او دين له على اخر لا يسقط عنه زكوة ذلك المال

واما زكوة المدفوع فينبغي ان تسقط ولم يصرح به وان وهب بعضه فعلى تقدير
نية زكوة ذلك الدين لا يسقط زكاته وتسقط زكوة الموهوب استحسانا و
على تقدير عدم النية اصلا لا يسقط زكوة الموهوب عند ابي يوسف رح بل لا يسقط
زكوة ذلك الدين الا اذا لم يبق من الدين مقدار زكوة ذلك الدين ففي
هبة مائة وستة وتسعين من مائتي درهم يسقط من الزكوة درهم
وعند محمد يسقط زكوة الموهوب مطلقا وعلى تقدير نية عين او دين اخر
لا يسقط زكوة ذلك المال واما زكوة الموهوب فينبغي ان يكون على الخلاف
المذكور ولم يصرح به وطريق جعل الدين من الزكوة بالدفع الى المديون يأتي
من المصنف في الحيل واكثر هذا المذكور زبدة الزيلعي وخلاصة الخلاصة
وانما اطنبت الكلام في هذا المقام لابتلاء زكوة اهالي زماننا باداء الزكوة
بالديون على المفاليس ثم ينبغي ان يعلم ان كون الدفع بلفظ الهبة او التصدق
لا يوجب الاختلاف في الاحكام المذكورة بل بلفظ الابراء ايضا اذا كان المدفوع
اليه صاحب الدين والله تعالى اعلم ولما بين كون النية شرطا لصحة اداء الزكوة
وقد كانت النية شرطا لوجوب الزكوة ايضا في بعض المواضع اراد ان يبين ذلك
فقال قالوا ويشترط لوجوب زكوة التجارة نية التجارة وهي التصرف في راس
المال طلبا للربح وتلك النية اعم من ان تكون حقيقة وهي ظاهرة او حكما
كما في مال قوبض بمال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم ينوي لان الحكم البدل
حكم الاصل ما لم يخرج بنية عدمها وكما في عبد قتل عبدا للتجارة خطأ فدفع به
وكذا ما اشتراه مضارب وان لم ينو كما في قاضيخان في العروض جمع عرض
وهو ما سوى النقدين ولا بد لوجوب الزكوة في العروض ان تكون النية
مقارنة للتجارة فيه مسامحة لان التصرف لا تكون تجارة قبل نية التجارة بل
المعتبر مقارنتها للشراء عند محمد رح والتملك بسبب اختياري شراء او غيره
عند ابي يوسف رح فلو اشترى شيئا من العروض للقنية اي للتاثل و
اتخاذ المال اصلا ونوى انه ان وجد ربحا باعه لا زكوة عليه للتردد المنافي للنية
كما سيجيء ولو نوى التجارة فيما خرج عن ارضها العشرية او الخراجية او المستأجرة
او المستعارة اي التي استاجرها او استعارها للزراعة او المزارعة
لا زكوة عليه لكون التملك بسبب غير اختياري فكان كعروض الميراث
وكذا لو نوى التجارة عند شرى الارض الخراجية لا زكوة عليه والعشرية
كذلك الا في رواية عن محمد رح كما في قاضيخان غير ان عدم الزكوة فيهما
ليس للعلة المذكورة بل لئلا يلزم اجتماع الحقين بسبب واحد فلا يكون
من خروج مقارنة نية التجارة للتملك المذكور ولو قارنت النية
ما اي سبب ملك ليس ذلك السبب بدلا اي مبادلة مال بمال
كالهبة والصدقة والخلع والمهر والوصية وكذا الصلح عن قود لا تكفي
النية ولا يجب الزكوة على القول الصحيح وهو قول من شرط اقتران
النية بالشراء واما على قول من شرط مقارنتها بسبب اختياري فلا شك

انتهى

المطلق الزكوة في العروض اي في السوائم يجب الزكوة بقصد الاسامة للدر والنسل

وفيه خلاف بينهما بالعكس

الطرح

جرة

6

انها تصح وتجب الزكوة فيها لتوقف الملك بها الى القبول فيكون اختياريا
لكن لم اجد ترجيح القول الاول بهذه المرتبة في غير هذا المحل ثم لزوم مقارنة
النية بما يكون مبادلة مال بمال يقتضي ان لا يصح النية في العروض الماخوذة
اجرة وقد قال قاضيخان رجل آجر داره بعبده ونواه للتجارة كان للتجارة
انتهى ولم يشر الى الخلاف فيه كما هو عادته حتى يحمل على القول الاخر و
في وجوب الزكوة في السائمة وهي المكتفية بالرعي لا بد من قصد اسامتها
للدر اي اللبن والنسل وكذا التسمين كما نقل عن النهاية ثم ان ذلك القصد
لا بد ان يكون اعم من الحقيقي والحكمي لما قال في قاضيخان من انه لو ورث سائمة
فحال عليها الحول كان عليه زكوتها لانها كانت سائمة فتبقى على ما كانت وان
لم ينوي انتهى اكثر الحول القمري كما في القنية وهو مفعول فيه للاسامة وان قصد
به التجارة اي بما اسامه او بالاسامة والتذكير للتنبيه على المغايرة بما في قوله ففيها
اي في السائمة زكوة التجارة لعدم قصد التجارة الاسامة للدر والنسل ووجود
شرط زكوة التجارة ان قارنت اي القصد والتأنيث باعتبار النية الشرا
علم منه عدم صحة نية التجارة بعد نية الاسامة واما نية الاسامة بعد نية التجارة
فلا شك انها تصح حتى لو نوى الاسامة بعد نية التجارة فلا شك انها تصح حتى
لو نوى الاسامة بعد نية التجارة وحال عليها الحول ففيها زكوة السائمة
كما في الخلاصة وان قصد به ابتداء او بعد ما كانت للتجارة الحمل او الركوب او الاكل
اي اللحم كما نقل عن البدائع فلا زكوة فيها اصلا لا زكوة السائمة ولا زكوة التجارة
لانتفاء شرطهما اما لو قصد ذلك بعد ما قصد الاسامة للدر والنسل ففيها
زكوة السائمة ما لم يوجد هذه الاعمال كما في الخلاصة واما النية في الصوم فشرط
صحته اي فهي شرط صحة الصوم لكل يوم وعند مالك رح يكفي نية واحدة لجميع
الشهر كما في قاضيخان ولو علقها اي النية بالمشية بان قال نويت ان اصوم غدا
ان شاء الله صحت النية لانها اي المشية انما تبطل الاقوال والنية ليست منها
اي من الاقوال قال في البزازية تجوز النية استحسانا لانه في مثل هذا يذكر
لطلب التوفيق كما في الحاوي والقياس ان لا يصير صائما لبطلانها بالاستثناء
كالتصرفات القولية انتهى ثم فرع عليها عدم الكفر بالاستثناء في الايمان على قول
من جعله مجرد التصديق وكذا على ما عند العامة من كون الاقرار شطرا او شرطا
بناء على ان العاقل الفاسد يمنع التكفير كما الصحيح الفرض والسنة والنفل من الصوم
بل من كل العبادات في اصلها اي اصل النية سواء واما التفاوت باعتبار لزوم التعيين
ذاتا او صفة وعدم لزومه وكذا باعتبار وقت النية في الصوم كما سيجيء ذلك
من المصنف واما الحج فهي اي النية شرط صحته ايضا اي كما مر من العبادات
فرضا كان الحج او نفلا ولو قدم الحج على مسئلة استواء الكل في اصل النية لاستغنى
عن هذا التعميم والعمرة هي لغة القصد الى مكان عامر كما نقل عن المفردات
وشرعا طواف وسعي غير مختص باشهر الحج كذلك اي كالحج في اشتراط النية
للصحة ولا يكون العمرة الا سنة ونفلا وجوبها عن الحنفية وكونها فرض

وكونه اعتبار يكفي في مقارنة النية بعد التجارة عند خفه القائل منه

على التأخير الثاني منه

الا عند زفر رح فان صوم رمضان يصح عنده بلا نية منه

كفاية عن الكافي والمنذور اي اداءه صلوة او صوما او حجا او صدقة كالفرض في الاشتراط المذكور واما النذر نفسه فلا يحتاج الى النية حتى لو اراد ان يقول علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم سنة كان عليه صوم سنة لان الجد والهزل فيه سواء في البزازية ولو نذر الغني حجة الاسلام وهي ما على المكلف بسبب غناه لا يلزم الا حجة الاسلام ولعدم صحة النذر بالواجبات كما سيذكره المص في الفوائد كما لو نذر الغني الاضحية واراد بها ما عليه بسبب اليسار حيث لا يلزمه الا اضحية واحدة واما الفقير فيلزمه اخرى اذ البعرة كالتضحية كذا في الخلاصة والزيلعي والقضاء الكل اي في كل ما يتصف بالقضاء والاداء فلا يلزم ان يوجد القضاء مثل الزكوة والنذر المطلقة والكفارات من العبادات الغير الموقتة كالاداء من جهة اصل النية واما من جهة التعيين فسيجي حكمه في بحث تعيين المنوي واما الاعتكاف فهي شرط صحته واجبا كان الاعتكاف كالمنذور او سنة على الكفاية كالاعتكاف في العشر الاخير من رمضان كما في مسكين او نفلا وهو ما يكون في غير رمضان واما الكفارات فالنية شرط صحتها سواء كان عتقا اي عتق رقبة او صياما او اطعاما والكسوة كذلك واما الضحايا فلا بد فيها من النية ولما اراد ان يذكر بعض المسائل المتعلقة بالنية من هذا الباب وكان تلك المسائل متوقفة على بيان وقت النية في الاضحية بادر الى بيان وقت هذه النية ولم ينتظر الى البحث الذي وضعه لبيان وقت النية مطلقا فقال ولكن يكفي ان توجد عند الشراء ولا يجب ان يوجد عند الذبح وانما ارتكب المص التكلف في هذه العبارة لئلا يلزم عدم الصحة فيما اشترى لغير الاضحية ولو لم ينو الاداء عند الذبح ويتفرع عليه اي على كفاية النية وقت الشراء انه لو اشتراها بنية الاضحية فذبحها في ايامها غيره بلا اذن منه فان اخذها المشتري من يد الذابح مذبوحة ولم يضمنه اجزأته لتعينها لها بتلك النية وان ضمنه لا تجزيه كما في الاضحية الخانية بل تجزئ عن الذابح ان نوى عن نفسه لانه ظهر بالتضمين ان الاراقة كانت على ملكه كما في المعصوبة هذا الذي ذكر من جواز التضحية انما هو اذا ذبحها ذلك الغير ناويا عن نفسه او لم ينو شيئا واما اذا ذبحها ناويا عن مالكها فلا ضمان عليه ولا كلام في اجزائها عن مالكها وعلم بهذا كفاية النية عند الشراء وبقي انه هل يتعين الاضحية بالنية قالوا اذا كان المشتري فقيرا وقد اشتراها بنيتها واما اذا لم يشترها ونوى ان تضحى بهذه الشاة الموجودة في ملكه فلا يجب عليه شيء كما في الخلاصة فتعينت للاضحية بمجرد النية عند الطحاوي وبانضمام قوله على ان اضحي بها على مذهب الجمهور كما في الخلاصة وتفرع في الخزانة ان المختار هو الاول فليس له بيعها عند ابي يوسف رح بل يكون كالوقف وعند محمد يجوز ويكره ولو باعها اشترى بثمنها شاة اخرى وتصدق بالفضل كما في قاضيخان وان كان المشتري غنيا لم يتعين فله بيعها ويقيم غيرها مقامها ولا يلزم التصدق بالفضل لو وجد والصحيح انها يتعين مطلقا اي فقيرا كان المشتري او غنيا فيتصدق بها الغني كالفقير والناذر للمعينة بعد ايامها اي ايام الاضحية ان فات وقتها حية اي بلا ذبح لكن هذا بيان الافضلية وان تصدق بالقيمة اجزأته وان ذبحها وتصدق بلحمها جاز

ويتصدق

ولو اراد الناذر الحجة او الضحية مطلقا اوارادبها غير ما عليه يلزمه اخرى اي من كل منهما صح

ويتصدق بالفضل هذا اذا كانت موجودة واما اذا كانت هالكة فهي لا تسقط عن الفقير لانها سقطت وقتها والغني يتصدق بالقيمة ولكن له اي للغني ان يقيم غيرها مقامها كما في البدايع من الاضحية قالوا والهدايا كالضحايا واما العتق اي الاعتاق وهو اثبات القوة الشرعية للعبد واما العتق بمعنى نفس القوة الشرعية فلا يصح ان يراد هنا لكونه غير صالح لان يكون عبادة فقد لا ليس عبادة وضعا بدليل صحته من الكافر والحال انه لا عبادة صحيحة له فان نوى المعتق وجه الله تعالى كان الاعتاق بهذه النية عبادة اي مندوبا مثابا عليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اعتق مؤمنا في الدنيا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار ولهذا استحسنوا ان يعتق الرجل العبد والمراة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء كما في الحدادي وان اعتق بلا نية اصلا صح الاعتاق كما يصح اعتاق المكره والسكران قوله ح لا ثواب له كالاول عليه فيكون من المباحات اذا كان لفظ العتق صريحا في الاعتاق فان ظرف لقوله صح والصريح ما لم يستتر المراد منه كقوله انت حر او عتيق واما الكناية منه وهي ما استتر المراد منه ويحتمل العتق وغيره كقوله لا ملك او لا سبيل لي عليك فلا بد فيها من النية اي نية العتق وان اعتق للصنم او للشيطان صح العتق لان الاعتاق هو الركن المؤثر ازالة الرق وصفة القربة لا تاثير لها في ذلك كذا في الزيلعي ولكن اثم المعتق وان اعتق لاجل مخلوق غيرهما صح ايضا وكان العتق مباحا وقوله لا ثواب ولا اثم تفسير لكونه مباحا فالاقسام الحاصلة مما ذكر ثلثة مندوب ومباح ومعصية وله قسم اخر واجب كما اذا كان الاعتاق للكفارة او النذر وينبغي ان يخص الاعتاق للصنم وكذا للشيطان بما اذا كان المعتق كافرا كما حمل عليه قهستاني واما المسلم فانه اذا اعتق قاصدا لتعظيمه كفر وهذا حكم المعتق واما الاعتاق فينبغي ان يكون موقوفا اذا كان نية التعظيم باعتقاد وعدمه عليه كعتق سائر المرتدين كما ينبغي ان يكون الاعتاق لمخلوق مكروها كان ذلك لما فيه من شبهة الطاعة لغير الله واما ما حكي من اخلص الخالصة من ان اعرابيا جاء الى قبر النبي صلعم وقال يا رب امرتنا باعتاق العبد على راس قبر الاحباب وهذا حبيبك وانا عبدك فاعتقني على راس قبر حبيبك فنودي اعتقناك فهلا سالت ما على وجه الارض من العبيد حتى نعتقهم لتعلم ان هذا الحبيب عزيز علينا انتهى فكان المراد منه الاعتاق لوجه الله وجعل ثوابه لصاحب القبر والتدبير والكتابة كالعتق لانهما من توابعه فكان حكمهما حكمه واما الجهاد وهو بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة او معاونة فمن اعظم العبادات المحضة اذ به اعلاء الدين وصون عيال المسلمين ودمائهم واموالهم ثم هو يكون فرض كفاية ابتداء وفرض عين اذا هجموا فلا بد له اي لصحته وللثواب عليه لكن الجهاد امر عظيم فلما يقع

الاعتاق

اي ليس فيه شيء من المعاملات

ان لا يوجد فيه اصل النية التي هي مبنى الصحة ومدار براءة الذمة وانما الاثم
في اخلاص النية لنيل الاجر العظيم والوصول الى جنات النعيم فلهذا اهتم
بشأنه فقال من خلوص النية وذلك بان يكون الباعث له قصد اعزاز
دين الله وازلال الكفار ودفع شرهم عن العباد والبلاد واما الوصية هي
تمليك مضاف الى ما بعد الموت فكالعتق اي ليست بعبادة وضعا بدليل
صحتها من الكافر ايضا ان قصد بها التقرب الى الله تعالى بدفع حاجة اهل
الفقر ونحوه من وجوه الخير فله الثواب اي فيصح ويكون له الثواب والا
اي وان لم يقصد بها التقرب فهي اي الوصية صحيحة فقط ولا ثواب وينبغي
ان يعلم ههنا ان الموصي ان كان عليه حق الله او حق العبد او كلاهما فان كان
له مال يجب عليه الوصية به او بهما لتدارك ما فرط في حيوته وفي الثاني يقدم
الثاني على الاول في التنفيذ وان لم يكن له مال ففي الاول لا تجب الوصية بل
يستحب ولكن يجب على الورثة تنفيذها باستقراض شيء فيملكه للفقير
ثم يستوهب منه ثم وثم الى ان تؤدي الفدية ثم ترده الى المقرض وفي الثاني
تجب الوصية باستبراء الورثة والاقرباء وعن الغرماء ويستحب لهم ارضاء خصمه
كما في الحاوي واذا لم يكن عليه حقوق فان لم يكن له مال فلا يندب له الوصية
وان كان له مال فهي بما دون الثلث عند غنا الورثة او استغنائهم بما يصيبهم
من الميراث الى وجوه الخير مندوبة والى غير معين من الاجانب مباح والى المعصية
مكروهة كما في قهستاني ففي ما عدا الاخرين ان قارنت النية يصح ويثاب عليها
والا فيصح فقط وفي المباح يصح ولا يثاب عليها الا اذا اريد بها غرض صالح
وفي الاخير لا يصح ولا يثاب عليها نوى او لم ينو واما الوقف وهو حبس
العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة فليس بعبادة وضعا بدليل صحته
من الكافر وفي الحاوي مجوسي وقف ارضه على اولاده واولاد اولاده ابدا ما تناسلوا
ومن بعدهم على فقراء اليهود او المجوس يجوز فقال فينبغي ان يجوز على فقراء المجوس
ابتداء وان نوى به القربة فله الثواب لقوله صلعم اذا مات الانسان انقطع عمله الا
من ثلثة اشياء صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له كما في الزيلعي والا
اي وان لم ينو به القربة فلا ثواب له واما صحته فلا يتوقف على النية الا في كناياته
كما في الحاوي والفاظ الوقف ستة وقفت وحبست وسبلت وتصدقت
وابدت وحرمت فالثلثة الاول صريح فيه وباقيه كناية لا تصح الا بالنية واما النكاح
فقالوا انه وان كان عبادة من وجه ومعاملة من وجه لكنه اقرب منزلة الى العبادة
المحضة حتى قالوا ان الاشتغال به افضل من التخلي لمحض العبادة النافلة عندنا
وعند الشافعي رح النكاح من المعاملات حتى يصح من الكافر والعبادة اولى منها
لانها شرعت لله وشرع المعاملات للعباد ولنا قوله صلعم من كان على ديني ودين
داود وسليمن وابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين فليتزوج وان لم يجد اليه
سبيلا فليجاهد في سبيل الله حيث جعل النكاح من الدين وقدمه على الجهاد واختار
لنفسه الاشتغال به فثبت انه افضل كما في الزيلعي وثواب النكاح عند الاعتدال سنة مؤكدة

وعند التوقان



وعند التوقان واجب وعند خوف الجور مكروه على الصحيح وقيل انها مستحبة عند
الاعتدال كما في قهستاني فيحتاج الى النية لتحصيل الثواب اذ لا ثواب بدون النية
كما مر غير مرة وثواب النية في النكاح وان ذكر باعتبار الخبر وهو قوله ان يقصد
به عفاف نفسه عن الزنا وتحصينها وحصول الولد وفسرنا الاعتدال في شرح الكبير
شرح الكنز فقال ثمه المراد بحالة الاعتدال القدرة على الوطي والمهر والنفقة
مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد
من الثلثة او خاف واحدا من الثلثة فليس معتدلا فلا يكون سنة في حقه كما افاده
في البدائع انتهى ولم تكن النية فيه اي في النكاح شرط صحته لكن هذا انما هو
في صريحه واما في كناياته فما كان لتمليك العين فلا بد فيه من النية اذا لم يذكر المهر كما في
الزيلعي ثم ايد عدم كونها شرط الصحة فيه بقوله قالوا يصح النكاح مع الهزل اي مع انه
لا نية للهازل وكذا قالوا يصح بالاكراه لكن قالوا لو عقد بلفظ لا يعرف معناه
ففيه اختلاف والفتوى على صحته علم الشهود معناه اولا كما في البزازية قال فيها
لقنت المراة بالعربية زوجت نفسي من فلان ولا تعرف ذلك وقال فلان قبلت
والشهود يعلمون او لا يعلمون صح النكاح وقال في النصاب وعليه الفتوى وكذا
الطلاق وقال الاوزجندي لا وسيأتي وعليه الفتوى انتهى وينبغي ان يعلم
ان الاختلاف انما هو اذا لم يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح اما اذا علما
ذلك فلا شك انه يصح النكاح عند الكل وان لم يعرفا معنى اللفظ كما في تاج الفتاوى
وعلى هذا القياس سائر القرب لا بد فيها من النية ولما كانت القرب متكثرة
ولم يوجد من السلف التصريح في كل منها بان النية شرط صحتها ام لا واستفادته
من مجرد الاجماع بان لا طاعة بدون النية مشكل اذ منها ما هو من قبيل الوسائط
كالوضوء والغسل والسعي الى الجمعة فلا تحتاج اليها للصحة ومنها ما لا يكون الا عبادة
كالايمان والاذان فلا يحتاج اليها كذلك وتمييزها بلا تصريح من السلف مشكل
ايضا اختار المص الطريق الاسلم فقال بمعنى توقف حصول الثواب على قصد
التقرب بها الى الله تعالى من نشر العلم بيان للتقرب المذكور ببعض ما يكون منها
تعليما وتدريسا وافتاء وتصنيفا وكذا التعلم اذ هو بقدر ما يحتاج اليه لدينه فرض
عين والزيادة عليه لنفع غيره فرض كفاية والتبحر في الفقه وعلم القلب مندوب
ولا شك ان الثواب في الكل متوقف على تصحيح النية وذلك بان يطلب به
وجه الله والدار الاخرة ولا ينوي به الدنيا واذا لم يقدر على تصحيحها فخوف العجز
لا يترك لا محالة واما الباقيات يا التعلم فيها افضل من الترك لانه اذا تعلم
العلم فانه يرجى ان يصحح العلم نيته على ما قيل تعلمنا العلم لغير الله فابى العلم ان
يكون الا لله كما في الطريقة المحمدية ثم التعلم قد يكون حراما او مكروها او مباحا
والتفصيل يذكره المص في الفن الثالث واحكام التعليم يعلم بالمقايسة الى التعلم
الا انه لا يكون فرض عين واعلى احكامه ان يكون فرض كفاية والافتاء اخص من التعليم
لانه يختص بالشرعيات واغلب احكامه ان يكون فرض كفاية واما التصنيف فان
كان متعلقا بالشرعيات ينبغي ان لا يتجاوز المذهب اذ السلف قد فرغوا عنه الوطر

وثنا الفقهاء بالحف اي الحكم به فقالوا انه من العبادات بل من افضلها واقوى الفرائض
واما تقلده فان تعين مفترض والا فان خاف الحيف والعجز فمكروه والا فلا باس
به كما في الملتقى فالثواب عليه وكذا تقلده فيما يكون فرضا متوقف عليها اي على النية
لا محالة واما صحته فينبغي ان يتوقف على النية بمعنى القصد ولم ار التصريح به و
وكذا اقامة الحدود والتعازير وكلما يتعاطاه الحكام والولاة مما فيه مصالح دينية
او دنيوية فان الكل يرجع الى الامر بالمعروف او النهي عن المنكر وهو ان كان المامور
به فرضا او المنهي عنه حراما ففرض كفاية والا فسنة او مندوب كما في الطريقة المحمدية
والكل مما يثاب عليه بخلوص النية وكذا تحمل الشهادة لانه عند التعين له فرض كفاية
وان لم يتعين فلا اقل من ان يكون مندوبا لكونه تعاونا على البر وكذا اداؤها
بعد التحمل فانه فرض اذا طلب منه ان تعين والا فلا اقل من ان يكون مندوبا ايضا
وكل ذلك مما يستجلب الثواب بالنية وكذا الاشهاد على المداينة والبيع مما يثاب
عليه بالنية لانه اما فرض او مندوب كما في الخلاصة واما المباحات فانها تختلف
صفتها باعتبار ما قصدت اي المباحات لاجله اذا قصدت اي ثبت بها التقوي
على الطاعات والتوصل اليها كانت اي صارت المباحات عبادة وانقلب
صفة الاباحة فيها الى صفة العبادة كالاكل الى الشبع بعد ما اكل قدر دفع الهلاك
والنوم فانهما مباحان لكن اذا قصد بهما التقوي على الطاعات كانا عبادتين
وكذا الكسب للمال من الحلال فاضلا على قدر الكفاية لنفسه وعياله وقضاء ديونه
والوطء الحلال فانهما مباحات لكن اذا قصد بهما التوصل الى الطاعات بان
يقصد بالمال التصدق على الفقراء والاعانة على الضعفاء وصلة الارحام وزيارة
بيت الله الى غير ذلك من وجوه البر وبان يقصد بالوطء كف النفس
عن الوقوع في الحرام وقضاء حق الزوجة وحصول الولد الصالح كانا عبادتين
بل افضل من التخلي للعبادة كما في الطريقة ويثاب على الكل بتلك النية لما روي
عن النبي صلعم كم من عمل يتصور بصورة اعمال الآخرة ثم يصير من اعمال الدنيا
بسوء النية كذا في تعليم المتعلم فالمباحات تصير من اعمال الآخرة بحسن النية واما
الفرق بينها وبين غيرها من الثواب ان قصد التقرب فيها بمحض ذاتها في القرب
بها انفسها ثم اعلم ان المص قد التزم بيان احوال النية باعتبار كونها موقوفا
عليها للصحة او للثواب او لهما فبين اولا احوالها بالنسبة الى العبادة المحضة
بخصوصها ثم بالنسبة الى ما يكون عبادة من وجه ومعاملة من وجه ثم بالنسبة
الى القرب على وجه العموم وزكيه ببعض جزئياته ثم بالنسبة الى المباحات كما رأيته
فالآن وصلت النوبة الى المعاملات المحضة فهي من حيث الثواب داخلة في المباحات
واما المقصود هنا البحث من حيث الصحة ولذا قال فاما المعاملات المحضة
فانواع كثيرة فالبيع منها لا يتوقف عليها من حيث الصحة وكذا الاقالة
في حكم البيع غير انها تصح بلفظ الامر بخلاف البيع وكذا الاجارة لا تتوقف
على النية الا على قول اذا كانت بلفظ الحال كما في قهستاني لكن عدم التوقف
المذكور في البيع انما هو اذا كان الايجاب والقبول بلفظي الماضي والا فليس الامر

وينبغي ان علمت النية المعتبرة في المعاملات و مجرد القصد ما قصد تقرب
سعله

الضعفاء

كذلك



كذلك اذ يحرق لوان عقد البيع محتاج في احد طرفي الايجاب والقبول او في كليهما
كما في القنية لم يقترن ذلك المضارع بسوف او بالسين توقف العقد من حيث
صحته على النية لكن فيلك التوقف انما هو اذا لم يقترن ايضا بما يمحضه للحال
او عند الاختصاص بهما لا يحتاج الى النية قال في الحاوي فعلى هذا ينعقد البيع
بلسان الخوارزمية بصيغة الحال بغير نية لان قولهم ابيع هذا بكذا وقول
المشتري اشتري لا يحتمل الا الحال ولا يحتمل الوعد والاستقبال فيه عقد النكاح والخلع
بصيغة الحال بدون النية وهذه مسئلة الكنز لمتنا جنبها ... انتهى ثم عقب
المص تلك المسئلة ببيان كيفية النية المذكورة بقوله فان نوى به الايجاب للحال
كان بيعا والا اي وان لم ينو به الايجاب للحال فلا يكون بيعا سواء نوى به
الاستقبال او لم ينو شيئا بخلاف صيغة الماضي فان البيع بها لا يتوقف على النية
واما المضارع المتمحض للاستقبال وذلك بان يقترن باحد الحرفين المذكورين
فهو كالامر في انه لا يصح البيع به لا بلا نية ولا بالنية عرفا او صحيحا في شرح الكنز
وقالوا لا يصح البيع مع الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا
المجازي و شرطه ان تجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ
العقد هازلا وهو ينافي اختيار الحكم والرضى به كما في التوضيح لعدم تحقق
الرضى بحكمه اي بحكم البيع وهو ثبوت الملك للمشتري معه اي مع الهزل يعني
لا لاشتراط النية فيه واما الهبة فلا تتوقف على النية الا فيما لا يكون
صريحا فيها نحو حملتك على هذه الدابة كما في الزيلعي والدرر ثم ايد عدم الاشتراط
المذكور في الهبة بقوله قالوا لو وهب مازحا صحت الهبة كما في البزازية
فان المازح بالهبة وان رضي بحكمها لكنه لا يريده بل يريد معنى آخر مشتملا
على نوع لطف وغرابة وصاحب قاضيخان بعد ما بين جواز الهبة مازحا
في اول كتاب الهبة قال وعن عبد الله بن مبارك رح انه مر بقوم يضربون
الطنبور توقف عليهم فقال هبوه مني حتى تروا كيف اضربه فدفعوا اليه فضربه
على الارض فكسره فقال لهم رايتم كيف اضرب قالوا ايها الشيخ خدعتنا وانما
قال لهم هبوه مني احترازا عن قول الامام فان عنده كسر الملاهي يوجب الضمان
وهذا دليل على ان هبة المازح جائز انتهى ولكن لو القى ماضي مجهول
من التلقين كان يقول لرجل قل وهبت هذا الثوب لك ففعل ولم يعرفه
اي ولم يعرف ذلك الملقن الهبة لم تصح الهبة لكن لا لاجل ان النية شرطها
ولم توجد وانما هو اي بل انما هو عدم الصحة لفقد الرضى وهو شرط فيها
كما في الخلاصة وكذا لو اكره عليها اي على الهبة لم تصح لعدم الرضى بخلاف الطلاق
والعتاق فانهما يقعان بالتلقين حتى لم يعرفهما لان الرضى ليس بشرطهما
قال الفقيه ابو الليث رح عندي لا يقع الطلاق ايضا اذا كان معروفا بالجهل كما في الخلاصة
وقد سبق القول بعدم الوقوع عن الاوزجندي بلا تقييد ولو اكره عليهما يقعان
لعدم اشتراطهما بالرضى فهذا المقام مقام البحث عن الهبة وانما ذكر الطلاق
والعتاق استطرادا وذكر العتاق احالة ... فاذا ذكر الطلاق احالة ايضا

المتمحض به

او يستثنى صحة عدم صحة البيع بالتلقين فقد الرضى صح
لا يعرفه

ثم اعلم ان الطلاق صريح وكناية فالاول لا يحتاج في وقوعه اليها لعدم
استعماله في غيره فلو طلق بالصريح غافلا او ساهيا بالسهو والنسيان
مثلا او خاطئا عند المص كما سيجيء في الاحكام وهو عدم تذكر الشيء وقت
الحاجة اليه كما لو قال زوجتي طالق ناسيا ان له زوجة واما الغفلة فهي
غيبة الشيء عن بال الانسان وعدم تذكره له كما سيجيء من المص في اواخر
فن الثالث والخطاء فهي تغني عن ذكر السهو او مخطئا والخطاء فعل يصدر
بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه كما اذا اراد ان يقول انت
حائض فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق في الكل حتى قالوا ان الطلاق
يقع بالالفاظ المصحفة قضاء قال في الخلاصة رجل قال لامرأته تراتلاق جهنما نية
تلاق وتلاغ وطلاك وطلاغ وتلاك عن الشيخ الامام رح انه يقع وان تعمد
وقصد ان لا يقع لا يصدق قضاء ويصدق ديانة الا اذا اشهد قبل ان
ان يتلفظ ويقع ان امرأته تطلب منه الطلاق ولا ينبغي له ان يطلقها
فاتلفظ قطعا لقيلها واشهد وابذلك عند الحاكم لا يحكم بالطلاق بينهما
ويكون في الابتداء يفرق بين العالم والجاهل كما هو جواب شمس الائمة ثم رجع
الى ما قلنا وعليه الفتوى انتهى وقال قاضيخان بعد ما ذكر هذه الجملة
وعن الشيخ الامام سئل عن تركي قال لامرأته تراطلق بنصب اللام
وبالتركية يقال للطحال طلاق وقال قد اردت الطحال وما اردت به
الطلاق قال يقع الطلاق ولا يصدق في القضاء لان هذا مما يجري
في لسان الناس خصوصا في الغضب والخصومة فيكون الطلاق واقعا
ظاهرا فلا يصدق قضاء انتهى لكن لا بد ان يقصدها اي المرأة باللفظ
استدراك على قوله الاول لا يحتاج في وقوعه اليها ثم افرد ذلك بقوله
حتى لو كرر مسائل الطلاق بحضرتها وبقوله في كل مرة من التكرار انت طالق
بلا قصد خطابها لم يقع الطلاق وكذا لو كتبت المرأة امرأتي طالق
او انت طالق وقالت له اي للزوج اقرأ هذا الكتاب علي فقرأه الزوج
عليها لم يقع اي الطلاق لعدم قصدها باللفظ اي بلفظ امرأتي او انت
ولا ينافيه اي لا ينافي اشتراط قصدها باللفظ قولهم ان الصريح لا يحتاج
الى النية اذ المراد به نية ايقاع الطلاق لا قصد خطابها وقصد التعبير
باللفظ عنها ثم ان الاشتراط المذكور انما هو فيما يحتمل معنى اخر كنقل المسئلة
وقراءة الكتاب فيما مر واما فيما لا يحتمل غيرها اصلا فلا كما يدل عليه مسئلة
ناقلي الطلاق كما مر ثم المستفاد من كلامهم ان في صورة الاحتمال ان وجدت
القرينة على عدم قصدها لم يقع قضاء وديانة كما في المسئلتين المذكورتين وان لم
توجد يقع قضاء لا ديانة فلو قال زينب طالق واسم امرأته زينب ثم قال
ما عنيت امرأتي لا يصدق قضاء كما في الخلاصة وقالوا لو قال انت طالق ناويا
الطلاق عن وثاق اي عن حقيقة القيد لا عن قيد النكاح لم يقع ديانة فلو
استفتى المفتي يجيب على وفق ما نوى ويقع قضاء فلو رفع الى القاضي يحكم عليه

بموجب

بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة والمرأة كالقاضي لا يحل لها ان
تمكنه اذا سمعت منه ذلك او شهد به شاهد عدل عندها كما في الزيلعي وفي حاشية
بعض الكتب ان طلاق المخطئ واقع قضاء لا ديانة وسيجيء في البحث التاسع
ان هذا القول قول ابي يوسف رح فظهر بهذا اي بعدم وقوع طلاق المخطئ ديانة
مع كونه صريحا صحيح ان الصريح لا يحتاج اليها قضاء ويحتاج اليها ديانة
وفيه ان اللازم من الاول احتياجه الى عدم قصد التبديل الصحيح ومن الثاني الى
عدم قصد لفظ اخر واما احتياجه الى نية الايقاع فغير لازم كيف وقد صرحوا
بانه لو قال انت طالق ونوى الطلاق عن العمل لا يدين قضاء ولا فيما بينه
وبين الله ولو لزم في الوقوع ديانة نية الطلاق لم يمكنهم ذلك الحكم وقد
صرح في فتح القدير بان قولنا الصريح لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا
اصلا لا يقع لانه يقع وان نوى اخر انتهى ثم لا يتوجه على ما اخترناه من لزوم النية
في الصريح ديانة وقوع طلاق الهازل بالصريح مع عدم النية لتعدي الى
وقعه بقوله ولا يرد عليه قولهم انه لو طلقها هازلا لا يقع قضاء وديانة لان
الشارع جعل هزله جدا حيث قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جد
وهزلهن جد وعد منها الطلاق وهذا الجواب ايضا اخترعي شاكلا ما قالوا
في كفر الهازل من ان الشارع جعل هزله كفرا كما تقدم لكن بما ذكرنا تستغني
عنه وقالوا لا يصح نية الثلث وكذا نية الثنتين في انت طالق لان الطلاق الذي
هو صفة فيه ثابت اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فكذا لازمه الذي هو صفة
المرأة ولا يصح نية البائن فيه ايضا لان نية الابانة قصد تنجيز ما علقه الشرع
بانقضاء العدة فيلغو قصده ولا تصح نية الثنتين في المصدر كقوله انت الطلاق
بدل الاشتمال عن المصدر وانما لا تصح تلك النية لان المصدر مفرد ولا يقع
الا على الواحد والثنتان في حق الحرة عدد محض فلا يتناوله الا ان تكون الزوجة
امة فح لا تكون الثنتان عددا محضا بل واحدا اعتباريا لكونه تمام العدة في حقها
كما ان الثلث واحد اعتباري في حق الحرة كما اشار اليه بقوله وتصح نية الثلث
في الحرة لكونه تمام العدد في حقها واما الكناية فلا يقع الطلاق بها اي بالكنايات
الا بالنية ديانة سواء كان معها مذاكرة الطلاق او لا والمذاكرة انما تقوم مقام
النية في القضاء كما في الزيلعي بعد بيان ان دلالة الحال اقوى من النية حتى
قال لم ارد به الطلاق فقد اراد ابطال حكم الظاهر فلا يصدق قضاء انتهى الا
في لفظ الحرام مستثنى من قوله فلا يقع بها الا بالنية فانه اي لفظ الحرام كناية
لانه بمعنى الممنوع عن النكاح او عن الخيرات او عن الاقارب ولا يحتاج اليها
اي الى النية فيصرف الى الطلاق اذا كان الزوج من قوم يريدون بالحرام
الطلاق في الخلاصة اذا قال لامرأته انت علي حرام والحرام عنده طلاق لكن لم ينو
طلاقا وقع الطلاق قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ظهير الدين المرغيناني لا اقول
لا تشترط النية لكن يجعل ناويا عرفا وكذا قوله هرجه بدست راست كيرم بر من
حرام انتهى واما تفويض الطلاق الى الزوجة كقوله طلقي نفسك وكقوله

اختاري والخلع بالرفع عطف على تفويض وهو الفصل عن النكاح بمال
كقوله خلعتك على الف وكقوله خالعتك عليه وكذا الايلاء وهو حلف
على ترك قربانها مدته كقوله والله لا اقربك وكقوله والله لا امس جلدي
جلدك وكذا الظهار وهو تشبيه ما يضاف اليه الطلاق من الزوجة بما
يحرم اليه من عضو محرمه كقوله انت علي كظهر امي وكقوله انت علي كامي
مما كان منه اي من كل مما ذكر صريحا كالامثلة المذكورة اولا في ذيل كل منها
لا يشترط له النية وما كان كناية كالامثلة المذكورة ثانيا في ذيل كل منها
اشترطت النية له واما الرجعة فكالنكاح لانها استدامته اي استدامة
النكاح في العدة لكن ما كان منها صريحا لا يحتاج اليها كقوله راجعتك
وكنايتها كقوله انت امرأتي يحتاج اليها واستدراكه لا يخلو عن الاشعار
بمخالفتها النكاح في وجود الكناية فيها دون النكاح وقد عرفت ما فيه
واما اللعان فلم يذكر المص النية فيه لكن الظاهر انه لا يشترط النية فيه لانه
يمين والايمان لا تتوقف على النية كما يجيء بعد مع انه عقيب مجبور ان
عليه بعد الدعوى فلا معنى لاشتراطها اذ على تقدير الاباء يحبس الى ان
يلاعن او يكذب الزوج نفسه فيحد او تصدقه الزوجة فتفضح ويفوت غرضها
واما اليمين بالله فهو تقوية الخبر بذكر الله او بالتعليق ثم التعليق ان كان
بامر كائن عالما او غير عالم كان تنجيز الطلاق او عتاقا او نذرا وان كان
بمستقبل لا ينزل الجزاء ما لم يوجد الشرط وعدم توقف الكل على النية قد
استفيد مما سبق وقد يكون التعليق حلفا موجبا للكفارة كقوله ان فعل
كذا فعلي نذر بلا نية شيء صالح وكقوله ان فعل هذا فهو كافر معتقدا انه يمين
وحكمه حكم ما نذكره من قولنا واما اليمين بالله فاما ان يكون على مستقبل
او لا فعلى الثاني ان كان الامر كما قال فلا كلام فيه والا فان كان سهوا
او خطاء او مكرها فلا اثم فيه وان كان عمدا عالما بكذب المحلوف عليه فغموس
يغمس الحالف في الاثم وان ظانا بصدقه فلغو يرجى فيه العفو وان لم يكن
عالما بالصدق والكذب فلم اظفر بالصريح لكن ينبغي ان يأثم وان كان الاثم
دون الغموس وتحليف القضاة في الدعاوي والخصومات يرجع الى احدى
هذه الاقسام والكل لا يتوقف على النية ولا يكون موجبا للكفارة وعلى
الاول يكون منعقدة موجبة للمحافظة ان لم تكن على معصية وللكفارة
على تقدير الحنث ولا توقف عليها ايضا كما اشار اليه بقوله فلا تتوقف
عليها لانها من الثلث التي هزلهن جد فتنعقد لو حلف عامدا او ساهيا
اي ذاهلا عن التلفظ كما اذا قيل له الا تأتينا فقال بلى والله غير قاصد
لليمين واعلم ان السهو يرادف النسيان عند المص كما اشرنا اليه فيما سبق
وقد يفرق بينهما بان فقدان الصورة الحاصلة عند العقل ان كان بحيث
يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء يسمى سهوا وذهولا وان كان بحيث
لا يتمكن منها الا بعد كسب جديد يسمى نسيانا كما في التلويح وصاحب الزيلعي لم يجوز

النسيان



النسيان في المنعقدة وحكم بانه لا يتصور واول النسيان المذكور في الكنز بما
ذكرناه وقال بعضهم يتصور بان يحلف ثم نسي الحلف فيحلف لكن هذا
نسيان الحلف السابق لا في هذا الحلف واقول يمكن ان يتصور النسيان
بان يضع مصحفه مثلا في صندوقه ثم يحلف والله لا اضعن ما في صندوقي
لزيد غدا ناسيا ما حصل عن كون المصحف فيه فانه ساه وناس في الحلف
بجهة الحلف المصحف والله تعالى اعلم او مخطئا كما اذا اراد ان يقول والله
لا اشرب الخمر فجرى على لسانه والله لا اشرب الماء او مكرها وهو غني عن القبيل
وكذا الحنث لا يتوقف عليها حتى لو فعل المحلوف عليه كذلك اي عامدا او ساهيا
او مخطئا او مكرها يحنث والكلمة في الامثلة هنا لكن ما ذكر من عدم التوقف
في اليمين انما هو اذا لم يكن الحلف بالطلاق ولم يكن باسم من اسمائه التي يسمى به
غيره واما اذا كان باحدهما فلا بد من النية الاول في الخلاصة والثاني في الملتقط
وان صح في الخلاصة خلاف الثاني ثم تحريم الحلال يمين فلو قال هذا الثوب
علي حرام فلبس حنث واما تحريم الحرام فيمين ان نوى فلو قال الخمر علي
حرام فان اراد به اليمين تجب الكفارة بالشرب وان اراد به الاخبار او
او لم يرد به شيئا لا تجب الكفارة كما في الخلاصة واما نية تخصيص العام ففي
قبوله ديانة خلاف كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق ثم قال نويت
من بلدة كذا كما سيجيء في البحث الحادي عشر ومقبولة قضاء ايضا عند الخصاف
اذا كان الحالف مظلوما كما اذا اراد ان يغيب عن زوجته فحلفته فقال كل
جارية اشتريها فهي حرة وهو يعني كل سفينة جارية تحلف بنية
ولا يقع عليه العتق لانها ظالمة في هذا الاستحلاف كما سيذكره المص
في قاعدة العادة محكمة وقد يخصص العام بدليل كما اذا قال الزوجة ان
وضعت شيئا بغير اذني فانت طالق فدفعت من مال نفسها بغير اذنه
لم يقع كما في القنية كذلك اي كما اختلفوا في قبول نية تخصيص العام قضاء
اختلفوا في مطلق اليمين هل الاعتبار لنية الحالف او لنية المستحلف
والفتوى على نية اعتبار الحالف ان كان الحالف مظلوما او على اعتبار نية
ان كان ظالما كما اذا كان الحالف مديون زيد مثلا وامتنع عن ادائه مع قدرته
فحلفه زيد ان لم يؤده يوم كذا فكل عبد اشتريه فهو حر ثم قال بعد الحلف
نويت من بلدة كذا فان هذا الحالف ظالم لا يعتبر نية التخصيص منه ثم
ظفرت بمثاله سيجيء من المص وهو من غصبه درهم انسان فلما حلفه
الخصم عاما نوى خصها فان الحالف ظالم في هذا المثال فلا يعتبر نيته بقي احتمال
ان لا يكون الحالف ظالما ولا مظلوما لم يذكر حكمه ماذا ثم القاعدة المذكورة
قيدت في الخلاصة بما اذا كان الحلف في الماضي واما في المستقبل فعلى نية
الحالف مطلقا ثم قال في الفتاوى لو كان اليمين بالطلاق والعتاق ونحو
ذلك فالنية نية الحالف ظالما او مظلوما واما الاقرار والوكالة فيصح ان
بدونها وعدم صحتها هازلا او مكرها لفقد الرضى وهو فيهما لا الشرع

والفتوى على قوله اي الخصاف صح

النية فيهما ثم اشتراط الرضى يقتضي عدم صحتهما ناسيا او مخطئا ايضا وليتامل فيما سيجي من النص في الفوائد من انه اثم ان ادعى خطا لم يصدق وكذا الايداع والاعارة يصحان بدونهما اما في الاعارة فظاهر ان كانت صريحا في تمليك المنفعة بلا عوض كقوله اعرتك هذا الثوب واما في الايداع فمحل بحث اذ يلزم منه ان لو وضع متاعه عند رجل بلا قصد الا استحفاظا ان يكون وديعة مع ان قولهم في تعريفها انها امانة تركت للحفظ وفرقهم بينها وبين الامانة مطلقا باشتراط قصد الحفظ فيها دون الامانة كما اذا القى الريح ثوب احد في حجر رجل كان امانة عنده فلا يبرأ عن الضمان بالعود الى الوفاق بخلاف الوديعة كما في الخلاصة وغيرها يقتضي ان لا يصح الايداع بدونها شرطا او شطرا وكذا القذف لا يشترط فيه النية لانه لا يكون قذفا موجبا للحد الا بما يكون صريحا في النسبة الى حتى لو قذف بالكناية لا يوجب حدا كما في الخلاصة والصريح لا يحتاج اليها في هذا الباب وكذا السرقة ولكن الظاهر انها لا تتصور بلا قصد واما القصاص الى ما يوجبه فمتوقف على النية بمعنى قصد الذكر القتل ليكون عمدا موجبا له واما القصاص نفسه فينبغي ان لا يتوقف عليها حتى لو انحصر ولاية القتل لواحد فقتل ذلك الواحد القاتل الذي كان قتله عمدا ظاهرا بلا علم قتله ينبغي ان لا يلزم عليه شي ولم ار التصريح به لكن هذا لو لما كان القصد امرا باطنيا اقيمت الالة اي الة القتل مقامه كما في الدرر فان القصد فعل القلب لا يوقف عليه فاقيم استعمال الالة القاتلة مقامه تيسيرا كما اقيم السفر مقام المشقة انتهى فان قتل بما يفرق الاجزاء عادة من سلاح او محدد من حجر او خشب او ليطة القصب او حرقه بنار كان القتل عمدا او وجب القصاص به والا وان لم يقتله بما ذكر فان قتله بما لا يفرق الاجزاء عادة لكنه يقتل غالبا كالحجر والخشب العظيمين فهو شبه عمد لا قصاص فيه عند الامام بل الواجب فيه الكفارة والدية المغلظة على العاقلة وعندهما يجب فيه القصاص واما القتل بما لا يقتل غالبا كالعصا والحجر الصغير والسوط ففيه عمد لا قصاص فيه بالاتفاق واما القتل الخطاء فان قصد مباحا فيصيبه ادميا كما علم في باب الجنايات من الكتب الفقهية فلا شك انه لا قصد فيه والقتل قسم اخر جار مجرى الخطاء كنائم انقلب على الاخر فقتله ولكنه يشارك الخطاء في عدم القصد فان موجبهما الكفارة والدية على العاقلة واما قراءة القران فلا شك انه لا تتوقف عليها من حيث الصحة كما سيجي من النص وانما اختلف بعض احكامها باختلاف النيات والمقاصد اراد ان يذكره فقال قالوا ان القران يخرج عن كونه قرانا بالقصد فعدة وان لزم من كلامهم لكن لو قال ان القران يصير ذكرا او دعاء بالقصد لكان احسن فجوزوا للجنب والحائض وكذا النفساء قراءة ما فيه من الاذكار من القران بقصد الذكر وقراءة ما فيه من الادعية بقصد الدعاء ولكن فرعوا عليه قولهم لو قرا القران بقصد الذكر لا تبطل صلاته حيث لم يخرج عن وصف القرانية بقصد الذكر اذ لو خرج لبطلت الصلوة لكن ذلك عند البعض وعند الاخرين تبطل كما في الحاوي واجاب عنه في شرح الكنز بانه وقع في محله لا يتغير عن عزيمة على ما بين

ما باشتراط الحقيقة في زعم الشارح فيهما كما في الحاوي منه

ما قالوا



ما قالوا انه لو ترك الفاتحة في الاوليين لا تقضى في الشفع الثاني لان قراءتها فيه تقع عن الاداء وان نوى القضاء لكونها واقعة في محلها ولو كررها خالف المشروع بخلاف السورة فان الشفع الثاني ليس محلا لها فجاز ان يقع قضاء وقالوا ايضا ان المأموم اذا قرا الفاتحة في صلوة الجنازة بنية الذكر لا يحرم عليه مع انه يحرم عليه قراءتها في الصلوة ان اريد بهذه الصلوة صلوة الجنازة لم يبق لنسبة القراءة الى المأموم فائدة اذ لا فرق بين الامام والمأموم فيها في انه ليس الولواجية ان قراءة الفاتحة بنية الدعاء فيها لا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز انتهى وان اريد بها الصلوة المطلقة كما هو الملائم لاطلاق الصلوة واظهار ما لم يدل على مقصوده من تبدل وصف القرانية بالقصد لجواز ان يكون ذلك لعدم وجوب الانصات للمأموم في صلوة الجنازة ووجوبه في الصلوة المطلقة واما الفعل فهل يترتب على شي بمجرد النية اي بنية ذلك الشي من غير فعل يوجبه فقالوا ان الحاج المحرم اذا لبس ثوبا مخيطا يوما كاملا ثم نزعه ومن قصده ان يعود اليه لا يتعدد الجزاء ولو لبسه ثانيا وكذا اذا لم يقصد العود والترك كما في الزيلعي حيث قال وكذا لو كان ينزعه بالليل ويلبسه بالنهار لا يجب عليه الا دم واحد الا اذا نزعه على عزم الترك ثم لبسه بعد ذلك فانه يجب عليه دم اخر وان قصد ان لا يعود اليه تعدد الجزاء بلبسه ثانيا لان اللبس الاول انفصل عنه بقصد عدم العود فصار جناية اخرى ففي هذه الصورة نية الجناية لم تكن موجبة للدم بل اوجبه نية ترك الجناية وقالوا ان المودع اذا لبس ثوب الوديعة ثم نزعه ومن نيته ان يعود الى لبسه لم يبرأ من الضمان حتى لو هلك الثوب في يده يضمن وان لم يلبسه ثانيا فكانت النية موجبة للضمان في هذه الصورة لكن بشرط السابق واعترض من هذه الجملة اما ذكره في الخلاصة في اواخر الفصل الثاني من الوديعة من ان مستأجر الدابة او مستعيرها اذا نوى ان لا يردها ثم عزم وترك النية ان كان حائزا حين النية فعليه الضمان ان هلكت الدابة بعد النية اما اذا كان واقفا او ترك نية الخلاف عادا امينا انتهى حيث جعل مجرد النية موجبا للضمان من غير خلاف في الفعل ثم ما ذكره في الوديعة ان زال التعدي زال الضمان من غير شرط ليكن عدم نية العود مع ان ما ذكره في القنية ينادي على خلافه حيث قال المودع يلبس الوديعة وينزعها ويستعملها كالثوب لنفسه ثم تهلك في غير الاستعمال لا يضمن انتهى واعلم ان المص قد ذكر من ابواب الفقه ما كثر وقوعه واشتهر وبقي كثير منها كالكفالة والحوالة واللقطة والمزارعة والشفعة وغيرها ولم يذكروا في شي منها الاحتياج اليها الا اللقطة فانهم قد ذكروا في بابها انها تحتاج الى نية الرد والاشهاد حتى لو لم يوجد لم يلزم الضمان واما التروك فما كان يكون تركت واجب او نفلا او مباح او حرام او مكروه فاستحقاق العذاب في ترك الواجب او استحقاق الحرمان عن الشفاعة فيما يوجبه

المطلب

من ترك النفل يتوقف على القصد لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه واما ترك المباح فلا يبعد ان يثاب عليه ان كان كفا عن
منهي اسبابه المتوصل به الي الطاعة كما يثاب على فعله باعتبار ما قصد لاجله كما مر
واما ترك الحرام والمكروه كترك المنهي عنه فقد ذكروه في الاصول عند بحث ما ترك
به الحقيقة بدلالة محل الكلام عند الكلام على حديث انما الاعمال بالنيات وذكروه
في نية الوضوء ايضا وحاصله ان ترك المنهي عنه لا يحتاج الى نية للخروج عن عهدة
النهي واما لحصول الثواب به فان كان اي ترك المنهي عنه كفا اي منتهيا عن كف
وهو اي الكف ان تدعوه اي بان تدعوه النفس اليه اي الى المنهي عنه قادرا على فعله
فكف اي منع نفسه عنه اي عن الفعل خوفا من ربه لا خوفا من العقوبات الدنيوية
ولا لغرض اخر فخوفا مفعول له لقوله كفا فهو اي ذلك التارك مثاب عليه لكون
الثواب عليه متوقفا على القصد اذ الكف خوفا من الله تعالى لا يتصور بدونه والا
اي وان لم يكن ترك المنهي عنه كفا خوفا من الله بان لا يكون قادرا على فعله
او لا يكون الترك خوفا من الله تعالى فلا ثواب على تركه اما على الاول فلكونه
لا باختياره واما على الثاني فلعدم النية او لفقدها ثم اراد المص ان يذكر
بعض فروعه فقال فلا يثاب على ترك الزنا هو بصيغة كاف هذا الكلام مبني على ما قالوا
في صحة الخلوة من ان الصلوة الفريضة مانعة منه بناء على عدم التمكن من الوطي
بها لكن كونها مانعة للتمكن من الوطي الحلال وكونها من الموانع شرعا لا ينافي
ان يكون مانعة من الزنا بل لا معنى لاعتبار عدم المانع الشرعي في التمكن من الحرام فلو صلى
في الخلوة فدعته فاجرة الى الزنا فكف نفسه خوفا من الله ينبغي ان يستحق
الاجر بل لا يبعد ان يتضاعف استحقاق الاجر اذا خاف الله من الزنا ومن ابطال
الصلوة بلا عذر ومن فروع ذلك انه لا يثاب العنين وهو من لا يقدر على الوطي على
على ترك الزنا ولا يثاب الاعمى على ترك النظر المحرم لعدم قدرتهما على الفعل وكذا
لا يثاب من ترك شرب الخمر خوفا من الحد او من كونه سببا لحدوث مرض في بدنه او سببا
او منكرها او لعدم وجوده لعدم كونه خوفا من الله تعالى فعلم ان ترك المنهي عنه
ان لم يكن كفا لا يحتاج الى النية وان كان كفا يكون عملا فيحتاج اليها لكن لحصول
الثواب لا للخروج عن العهدة فعلم ان ترك المنهي عنه يخالف العمل في عدم الاحتياج
الى النية كذلك بعض التروك يخالفه في كفاية مجرد النية له دون العمل كما اشار اليه
بقوله وعلى هذا الذي استفيد من مخالفة حكم الترك لحكم العمل قالوا في الزكوة
لو نوى فيما للتجارة ان يكون للخدمة كان للخدمة فلا يجب فيه الزكوة وان لم
يعمل بنفعه بان يستخدمه فيتم بمجرد النية بخلاف عكسه وهو ما اذا نوى فيما كان
للخدمة ان يكون للتجارة حيث لا يكون للتجارة حتى يعمل بان يبيعه فيكون
الثمن للتجارة حتى ان كان من جنس العروض يجب فيه زكوة التجارة وذلك
لان التجارة عمل فلا يتم بمجرد النية والخدمة ترك للتجارة فيتم بها اي بالنية
قالوا ونظيره اي نظير كون نية الخدمة كافية فيما كان للتجارة بخلاف عكسه
المقيم والصائم والكافر والعلوفة والسائمة حيث لا يكون المقيم مسافرا

ولا الصائم



ولا الصائم مفطرا ولا الكافر مسلما ولا العلوفة سائمة وكذا لا يكون السائمة
علوفة كما في الخلاصة بمجرد النية لانها عمل فلا يتم بدونها ويكون المسافر مقيما و
والمفطر صائما والمسلم كافرا بالنية لانها ترك العمل فيتم بمجرد النية ذكره الزيلعي
ومن تصرفها ايضا وكما ذكرناه في التروك ومما قدمناه في المباحات وكما سنذكره
نقلا عن المشايخ اي عقيب القاعدة الثانية الى ان ينتهي الى قسم الاحتياج
صح لنا وضع قاعدة في الفقه لارجاع كثير من المسائل الفقهية اليها وهي
اي وتلك القاعدة مبتداء وخبره جملة الامور بمقاصدها بطريق ذكر الكل
وارادة الجزء وكذلك ان يجعل الثانية خبرا وما بعدها خبر مبتداء محذوف اي هي
الامور بمقاصدها او خبرا بعد خبر وينبغي ان يعلم ان المباح يكون باعتبار
ما قصد منه مستحبا او مكروها وكذا المستحب باعتبار ما قصد منه مكروها او حراما
بل كفرا كما في قراءة القران استهزاء وكذا الحرام قد يكون مباحا بل مستحبا بذلك
الاعتبار كالاكل بعد الشبع اذا كان للضيف وسيظهر في الكلام الامثلة لكن
الحكم بكونها معتبرة بمقاصدها بكليتها لا يصح الا في المباحات بل لا يصح
اطلاق القاعدة على القضية المذكورة ما لم يقيد الامور بالمباحات مع ان سياق
كلامه يقتضي الشمول في الكل كما يشهد به الامثلة كما علمته في التروك والعلوم
فيها كون الكف طاعة باعتبار منشائه لا باعتبار ما قصد به اللهم الا ان يقال المراد
التقرب الى الله بالخوف من عذابه ورجاء ثوابه وذكر قاضيخان في فتاواه ان بيع
العصير اي المعصور المستخرج من ماء العنب واعلم ان هذا البيع يصح عند العلماء
لا عند بعضها والخلاف في البيع ممن علم انه يتخذه خمرا والا فيجوز بالاتفاق وذكر
ايضا الخلاف فيما اذا كان من ذمي لا يشتريه مسلم والا فلا يجوز بالاتفاق كما في
قهستاني لكن الجواز عنده رح اي هو اذا لم يقصد التخمير كما اشار اليه بقوله ان قصد
به التجارة فلا يحرم لان المعصية لا تقوم بعينه بل بعد تغيره بخلاف بيع السلاح من
اهل الفتنة لان المعصية تقوم بعينه كما في الزيلعي وان قصد به لاجل التخمير حرم
فكان دائرا مع قصده وكذا غرس الكرم على هذا الوجه من التردد بين الحل والحرمة
باعتبار القصد فان قصد به الثمار والانتفاع به على الوجه الحلال لا يحرم بل يستحب
وان قصد به اتخاذ الخمر حرم انتهى كلام قاضيخان وعلى هذا القياس عصر العنب
لاستخراج العصير دائر مع القصد فاما ان يكون بقصد الخلية اي بقصد جعله خلا
فيكون مباحا او بقصد الخمرية فيكون حراما وكذا التهاجر فوق ثلاث اي ثلث
ليال دائر مع القصد فان قصد هجر المسلم لاجل الدنيا حرم وذلك التهاجر فوق ثلث لقوله
صلعم لا يحل للمومن ان يهجر مومنا فوق ثلاث فان مرت به فليلقه وليسلم عليه
فان رد عليه فقد اشتركا في الاجر وان لم يرد عليه فقد باء بالاثم والا اي وان
وان لم يقصد به الهجر لاجل الدنيا بل قصد لاجل المعصية والتاديب لا اي لا يحرم بل يجوز
ويستحب من غير تقدير بمدة لوروده عن النبي صلعم والصحابة رض كما في الطريقة
المحمدية واحداد المراة اي تركها الزينة والطيب على ميت غير زوجها فوق ثلاث
واما على زوجها المتوفى او لا بائنها تاسفا على زوال نعمة النكاح فواجب ما دامت

الثانية من القواعد التي التزم
صح

في العدة والربع القصد فان قصد ترك الزينة والطيب لاجل ان تأسف على الميت
غير الكتبة الزوج حرم وكذلك الاحداد عليها لقوله عم لا يحل لامراة تومن بالله
واليوم الاخر ان تحد فوق ثلث الا على زوج والا اي ان لم يقصد به التاسف
على الميت بل كان ذلك لعدم الرغبة لزينة الدنيا او للتخلص عن مباشرتها في
او لعدم القدرة او لغير ذلك فلا يحرم وكذا قولهم ان المصلي اذا قرا اية من القران
جوابا للكلام بطلت صلوته حيث كان بطلان الصلوة في ازاء مع القصد وكذا اذا اخبر
المصلي بالمسرة فقال الحمد لله قاصدا الشكر على ذلك الخبر بطلت صلوته وان لم يقصد
لم تبطل او اخبر بما يسوءه فقال لا حول ولا قوة الا بالله او بموت انسان فقال انا لله الخ قاصدا
الجواب له اي لذلك الخبر بطلت صلوته في الكل وان لم يقصد ذلك لم تبطل وكذا
قولهم بكفره اي بكفر القارئ اذا قرا القران في موضع كلام الناس كما اذا اجتمعوا
فقرا فجمعناهم جمعا وكذا اذا قرا وكاسا دهاقا عند رؤية كاس ممتلئ وله نظائر
في الفاظ التكفير كلها يرجع الى قصد الاستخفاف بالقران قال في البزازية
بعد ما اورد امثلة كثيرة لقراءة القران في معرض كلام الناس او قال عند
الكيل والوزن اذا كالوهم او وزنوهم يخسرون او قال لغيره وسيقال الم نشرح
لك بنية او جمع الغنم او الذهب او جمع الجماعة في موضع فقال فجمعناهم جمعا وحشرناهم
فلم نغادر منهم احدا او قال لغيره كيف تقرا والنازعات نزعا او نزعا والاول
الطنز كفر انتهى والطنز السخرية وقال قاضيخان الفقاعي يقدم الفقاع
على الطارق اي بائع ما يتخذ من الحلاوى للشرب اذا قال عند فتح الفقاع للمشتري
صلى الله على محمد قاصدا ترويج شربته وتحسينها قالوا يكون الفقاعي آثما بذلك
وكذا الحارس اذا قال في الحراسة لا اله الا الله يعني لا يجعلها اي الحراسة للاعلام
اي اعلام من يهم من معرض للخيانة بانه اي الحارس مستيقظ لا بقصد التوحيد
والذكر يكون آثما بخلاف العالم اذا قال في المجلس صلوا على النبي كما هو عادة
الوعاظ في زماننا فانه اي العالم يثاب على ذلك القول وكذا الغازي اذا قال
عند مبارزة العدو كبروا يثاب على ذلك القول لان الحارس والفقاعي يفعل
للمخالفة باخذ ان يدل اجرا فلان قولهما ذلك لجلب متاع الدنيا بخلاف الاخرة
وقال قاضيخان ايضا رجل جاء الى البزاز ليشتري منه ثوبا فلما فتح المتاع قال
البزاز سبحان الله او قال اللهم صل على محمد ان اراد بذلك القول اعلام المشتري
جودة ثيابه ومتاعه كره ذلك وان اراد الذكر والتعظيم لا يكره بل يستحب
قال في البزازية اذا قدم واحد من العظماء الى المجلس فسبح او صلى عليه اعلاما
بقدومه حتى ينفرج الناس او يقوموا له ياثم لانه جعل اسم الله تعالى وصلوته عم وسيلة
الى تعظيم الغير واستحلال هذا الصنيع او اعتقاده عبادة لا خفاء في انه امر هائل
وخطاء عظيم نعوذ بالله من ذلك انتهى اقول ومن هذا القبيل الترجيع بالخطبة
المجاب عنه قدوم الامراء ونزولهم في هذا الزمان وقبيحها اي في فتاوى قاضيخان
ايضا اذا قال المسلم للذمي اطال الله بقاءك قالوا ان نوى بقلبه ان يطيل بقاءه
لعله ان يسلم او يؤدي الجزية عن صغار وذل فلا باس به لان هذا دعاء له اي للذمي

الى الاسلام

١٤
الى الاسلام على التقدير الاول او دعاء لمنفعة المسلمين على التقدير الثاني انتهى وان لم
ينو ذلك فلا يجوز له ذلك القول ثم قال قاضيخان رجل امسك المصحف في بيته
ولا يقرا فيه قالوا ان نوى به الخير والبركة لا ياثم ويرجى له الثواب ثم قال رجل
يذكر الله اي جهرا كما في التحفة في مجلس الفسق قالوا ان نوى به ان الفسقة
يشتغلون بالفسق وانا اشتغل بالتسبيح مخالفة لهم فهو افضل واحسن من
اشتغاله في غير هذا المجلس وان سبح في السوق وعبارته لكن سبح في السوق ناويا
ان الناس يشتغلون بامور الدنيا وانا اسبح في هذا الموضع فهو افضل من ان يسبح
وحده في غير السوق وان سبح عطف على ان نوى في شيء قالوا على وجه
الاعتبار يوجر على ذلك التسبيح لقوله عم ذاكر الله في الغافلين كالمجاهد
في سبيل الله كما في شرح التحفة وان سبح على ان الغافل عمل الفسق اي بقصد
المتابعة فالغة الخلاصة بدل هذا القول وان سبح على انه يعمل الفسق يأثم
انتهى كان اثما ثم قال وان سجد للسلطان فان كان قصده التعظيم و
التحية دون الصلوة وفي قاضيخان دون العبادة لا يكفر اصله اي اصل
عدم الكفر وما خذه امر الملائكة بالسجود لادم عم وسجود على امر معطوف
اخوة يوسف عم له ولو اكره على السجود للملك اي السلطان بالقتل
فان امروه به على وجه العبادة فالافضل الصبر كمن اكره على الكفر وان كان
امروهم به للتحية فالافضل السجود انتهى كلام قاضيخان وقال الفاجر
قال لا احب الفرح قالوا ان اراد به انه لا يحب ما كان رسول الله صلعم
يحبه فهو كافر وان قال المرض احب من الفرح لا يكفر انتهى وقالوا
اي الفقهاء والاكل فوق الشبع حرام بقصد الشهوة وان قصد به التقوي
على الصوم اي صوم الغد او كان في الاكل الضيف فمستحب وقالوا في الحربي
الكافر اذا تترس بمسلم فان رماه مسلم آخر فان قصد برميه قتل المسلم حرم
وان قصد به قتل الكافر لا يحرم ولولا خوف الاطالة في الكلام لاوردنا فروعا
كثيرة شاهدة لما اسسناه اي وضعناه سنة وطريقة حسنة ويبين ذلك اسسناه
السنة بقوله من القاعدة الثانية ولكن اي لكن تلك القاعدة الامور بمقاصدها
ونحن اكتفينا باثره خوفا من الاطالة في الاطناب وحفظا للراغبين
عن الاتعاب مع امكان ايراد فروع كثيرة وجزئيات غفيرة وقالوا في
اللقطة ايضا ان اخذها بنية ردها على رفعها وان اخذها بنية نفسه
كان غاصبا آثما وفي التاتارخانية من الحظر والاباحة الحظر المنع والحبس
قال تعالى وما كان عطاء ربك محظورا اي ما كان رزق ربك ممنوعا من
البر والفاجر والاباحة الاطلاق وانما لقب هذا الباب بذلك لان فيه
بيان ما اباح الشرع وما منع اذا توسد الكتاب ان قصد حفظ لا يكره والا
يكره وقال قاضيخان ايضا متعلم معه خريطة فيها كتب من اخبار النبي صلعم
او من كتب الفقه فنام وتوسد عليها بالخريطة قالوا ان قصد به التوسد
كره وان فعل ذلك لاجل الحفظ لا يكره وان غرس في المسجد فان قصد الظل

لا يكره وان قصد منفعة اخرى يكره اي منفعة اخرى غير عائدة الى المسجد لما ذكر في الخلاصة من قوله غرس في المسجد لا بأس به اذا كان فيه نفع للمسجد بان كان المسجد ذا نز والاسطوانات لا تستقر بدونه وبدون هذا لا يجوز انتهى وهكذا ذكره في البزازية ايضا ولعل سيذكره في احكام المسجد ثم هذا المذكور حكم الغرس نفسه واما ثمرة الشجر يكون للغارس او للمسجد فسيذكره المص في كتاب الوقف وكتابة بسم الله الرحمن الرحيم ان كان بقصد العلامة لا يكره وللتهاون يكره وتجاوز على جوالق فيه مصحف ان قصد الجالس الحفظ لا يكره والا يكره وذكر في فتح القدير ان قرأ القرآن عند القبور ان نوى بذلك ان يؤنسهم صوت القرآن فانه يقرأ وان لم يقصد ذلك فالله تعالى يسمع قراءة القرآن حيث كان انتهى ثم اعلم ان هاتين القاعدتين احديهما لا ثواب الا بالنية والثانية الامور بمقاصدها يشملهما الكلام على النية يعني ان الكلام على النية وان شمل على القاعدتين المذكورتين من القواعد الكلية التي وضع الباب لبيانهما ولكنه غير منحصر فيهما بل فيه اي في النية مباحث عشرة اخرى مناسبة دعت اليها الضرورة فنقضتها الاول من تلك المباحث في بيان حقيقتها الثاني منها في بيان ما شرعت النية لاجله الثالث منها في بيان تعيين المنوي وعدم تعيينه الرابع منها في بيان التعرض لصفة المنوي ثم بين الصفة المذكورة بقوله من الفرضية والنفلية والاداء والقضاء الخامس منها في بيان الاخلاص فيها السادس منها في بيان الجمع بين العبادتين بنية واحدة السابع منها في وقتها الثامن في بيان عدم اشتراط استمرارها الى آخر العبادة وفيه اي وفي هذا المبحث حكمها في كل ركن من الاركان التاسع منها في محلها العاشر منها في شروطها فبعد ما عده هذه المباحث اجمالا اراد ان يشرع الى تفصيلها فقال اما الاول من تلك المباحث وهو ما في بيان حقيقتها فهي اي النية في اللغة القصد كما في القاموس نوى الشيء ينويه نية قصده انتهى ما في القاموس وهي في الشرع كما في التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل انتهى كلام التلويح ورد عليه اي على هذا التعريف نقضا النية في المتروك حاصل الايراد ان المتروك مما يتقرب به الى الله ونيتها داخلة في المعرف مع ان التعريف لا يشملها لخروجها بقوله في ايجاد الفعل والجواب ما ذكره بقوله لانه كما قدمناه في نية المتروك من انه لا يتقرب بها الا اذا صار الترك كفا فالتقرب والثواب انما هو باعتبار الكف وهو اي الكف فعل فما كان منها داخل في المعرف وهو نية الكف داخل في التعريف ايضا واورد على هذا التعريف في حواشي التلويح بانه غير جامع لخروج نية المنهيات اذ لا يتقرب بها الى الله فالصواب ان يفسر بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل او تركه موافقا للغرض من جلب النفع او دفع الضر حالا او مآلا ثم اجيب بتخصيص المعرف بنية العبادات وارد المص في جوابه دائر على هذا الجواب وقوله وهو اي الكف المكلف به في النهي بناء لكون التقرب منحصرا في الكف لا الترك بمعنى العدم لانه اي الترك بمعنى العدم ليس داخلا تحت القدرة للعبد وما ليس داخلا تحت القدرة لا يكلف به كما في التحرير لكن عدم الجواز

تحت



تحت القدرة انما هو عند البعض ومنهم الفاضل ابن الحاجب لا عند الكل ومن ثمة اختلف في ان مقتضى النهي كف النفس عن الفعل بالاشتغال باحد اضداده او ترك الفعل وهو نفس ان لا يفعل كما في الاصول والمعاني وعرفها اي النية القاضي البيضاوي بانها شرعا الارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله تعالى او امتثالا لحكمه وهذا التعريف كالاول في الايراد ودفعه ولغة انبعاث النفس نحو ما تراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا واللغوي اعم من الشرعي لشموله قصد العبث دون الثاني الثاني من تلك المباحث في بيان ما شرعت النية لاجله قالوا المقصود منها اي من النية تمييز العبادات من العادات وكذا تمييز بعض من العبادات عن بعض آخر منها كما في النهاية وفتح القدير ولما كان التمييز فرع الالتباس والاحتمال اشار الى بيانه بقوله كالامساك عن المفطرات مثلا فانه لا يكون صوما قد يكون حمية وقد يكون تداويا او لعدم الحاجة اليه اي الى المفطر وكذا الحال في الصلوة فان ابتداءها قيام وهو متردد بين العبادة والعادة فلا يقع التمييز الا بالنية كما في الهداية وكذا الجلوس في المسجد كما يكون اعتكافا او لانتظار الصلوة قد يكون للاستراحة ودفع المال ايضا قد يكون هبة او لغرض دنيوي وقد يكون قربة زكوة او صدقة او نافلة وكذلك الذبح قد يكون للاكل فيكون مباحا او كفرا على قول فلهذا الاحتمال شرعت نية التقرب الى الله في العبادات المتقدمة لتميزها عن العادات المذكورة وانما كان او كفرا على قول لان فيه خلافا في البزازية ويذبح الابل والبقر والغنم لوجه القادم فقد قدمناه ان المذبوح ميتة واختلف في كفر الذابح انتهى ثم التقرب الى الله يكون بالفرض والنفل والواجب فشرعت نية التعيين ايضا لتمييزها اي لتميز بعض العبادات المذكورة عن بعضها اي عن بعض آخر منها لكن فيه تفصيل سيجيء ان شاء الله وتفرع على ذلك اي على كون مشروعية النية لاجل التمييز ان ما لا يكون الا عبادة ولا يحتمل ان يكون عادة ولا يلتبس بغيره من العبادات لا تشترط النية فيه لا نية التقرب بالنظر الى الاول ولا نية التعيين بالنظر الى الثاني كالايمان بالله كما قدمناه حيث قال ولما العبادات كلها فهي بشرط صحتها الا الاسلام والمعرفة عطف على الايمان وكذا بقوله والخوف والرجاء والنية وقراءة القرآن والاذكار ففي الخمسة الاول لا تشترط اصلا لا للصحة ولا للثواب واما في الاخيرين فينبغي ان يشترط نية التقرب لمثواب عليهما لا يخلو الرياء فيهما والفرق بين المميز ضابط ينفعك في هذا المقام وفي كثير من المواضع وهو ان كل عمل لا يظهر فيه فائدة عاجلة بل المقصود فيه الثواب فالنية شرط فيه وكل عمل ظهرت له فائدة عاجلة وتقاضته الطبيعة فلا يشترط فيه النية الا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب واختلاف العلماء في بعض الصور من جهة عدم تحقق مناط التفرقة واما ما كان للمعاني المحضة كالخوف والرجاء فلا يقال باشتراط النية فيه لانه لا يمكن ان يقع الا منويا ولما الاقوال فيحتاج الى النية في ثلثة مواطن احدها التقرب الى الله فرارا من الرياء والثاني التمييز بين الالفاظ

وكناية الطلاق والعتاق من هذا القبيل

المحتمل لغير الكف والثالث قصد الانشاء وليخرج سبق اللسان انتهى وما عدا
الايمان مما ذكرته لم اره صريحا لكنه مخرج على الايمان المصرح به ثم لما وجد
تخريجه موافقا لما صرح به اراد ان ينبه عليه تحدثا بنعمة الله تعالى وترغيبا
للسامعين الى كتابه نحن لاعتقاد رحم في حقه فقال ثم رايت ابن وهبان وقوله
في شرح المنظومة متعلق بقوله قال ان ما لا يكون الا عبادة لا يحتاج الى النية
وذكر ابن وهبان النية لا يحتاج الى نية وقال العيني في شرح البخاري الاجماع
على ان التلاوة والاذكار والاذان لا يحتاج الى النية اي للصحة كما يقتضيه
قواعدهم وقد صرح به المص في الاذان فيما سبق الثالث من المباحث المذكورة
في بيان تعيين المنوي وتقدمه الا من قاعدتنا المنوي اما ان يكون من العبادات
المقصودة او لا يكون منها بل من الوسائط فان كان المنوي عبادة مقصودة لا يخلو
اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي او معيارا له او مشكلا فان كان وقتها
ظرف بمعنى انه يسعه وغيره فلا بد في نيتها من التعيين كالصلوة فانها
عبادة وقتها ظرف لها اذ يسعها وغيرها فلا بد فيها من التعيين كان
ينوي الظهر مثلا وبعد نية الظهر فيه تفصيل فانه اما ان يقرنه باليوم او
او بالوقت او لم يقرنه بشيء منها فان قرنه باليوم كظهر اليوم صح وان
وصلية خرج الوقت لانه ينوي ما عليه او قرنه بالوقت والحال انه لم يكن
خرج الوقت صح ايضا فان خرج الوقت في تلك الصورة ونسيه اي لم يعلم
بخروجه فهذا القيد ليس للاحتراز كما ظن بل للتنصيص في محل الاحتمال بالجواز
لا يجزيه اذ لا ظهر في هذا الوقت وقيل يجزيه بناء على ان فعل القضاء بنية
الاداء وانما ذلك فيما اذا نوى ظهر اليوم وهو يظن ان الوقت لم يخرج
كما في الحلبي فكانه لهذا قال في الاصح وهذا المذكور اذا عين الظهر به
واما اذا قرن الفرض به فكما اشار اليه بقوله ونوى فرض الوقت كظهر الوقت
فانه ان كان في الوقت يصح وان خرج الوقت لم يصح الا في الجمعة فانه اي
الجمعة بدل من الظهر لا اصل حتى يصدق عليها فرض الوقت فيصح الا ان يكون
الاعتقاد انها اي الجمعة فرض الوقت كما هو عند زفر رح فتجوز الجمعة بتلك
النية والمستفاد منه جواز الجمعة بنية ظهر الوقت لكن الظاهر الامر ليس
كذلك لان صدق هذا المفهوم على الجمعة ابعد من صدق فرض الوقت
عليها وايضا ذكر في قاضيخان والخلاصة مسئلة تدل على خلافه من انه لو نوى
الاقتداء بالامام ولم ينو صلوة الامام لكنه نوى الظهر فاذا هي الجمعة لا تجوز
لان اختلاف الوصفين يمنع الاقتداء انتهى فان نوى الظهر لا غير اي لم
يقرنه باليوم ولا بالوقت فهو غير القول فان قرنه باليوم اه اختلفوا
فيه فمنهم من منع ذلك لاحتمال ان يكون عليه ظهر اخر فلا يقع بها
التميز ومنهم من اجازه لانه المشروع في الوقت والقضاء عارض فكان
المشروع اولى كذا في الزيلعي رح لكن الاصح الجواز واما ان نوى الفرض لا غير
فلا يجوز بلا خلاف اذ الفروض متعددة فلا يحصل به التميز كما في قاضيخان

الكتابة نخ

قالوا



قالوا وعلامة التعيين للصلوة ان يكون المصلي بحيث لو سئل اي صلوة تصلي
يمكنه ان يجيب بلا تامل وان احتاج الى تامل لا تجوز كما في الخلاصة وان كان
الوقت معيارا لها اي للعبادة عدل بقوله فان كان الوقت ظرفا للمؤدي
بمعنى انه اي الوقت لا يسع غيرها كالصوم في نهار يوم رمضان فان الصوم
مقدر به ولا يسع صوما اخر فان التعيين فيه ليس بشرط للتعيين بوضعه ان
ان كان الصائم صحيحا مقيما فيصح صوم يوم رمضان بمطلق النية اي بنية
مطلق الصوم وبنية النفل وبنية واجب اخر كصوم القضاء والنذر والكفارة
لان التعيين في المتعين لغو والنذر المعين كصوم رمضان الا في نية واجب اخر
فانه يقع عما نوى وان كان الصائم مريضا او واجبا اخر فعنه عن الامام روايتان
في احديهما يقع صومه عن رمضان وفي الاخرى يقع عما نوى والصحيح وقوعه
عن رمضان سواء كان نوى واجبا اخر او نفلا واما المسافر فان نوى واجبا
اخر وقع عما نوى لا عن رمضان وفرق بينه وبين المريض على احدى الروايتين
فيه بان رخصة المسافر متعلقة بالسفر ورخصة المريض بالعجز فاذا صام تبين
انه غير عاجز فالتحق بالصحيح كما في الزيلعي وفي النفل في حقه روايتان في
رواية ابن سماعة يقع عن رمضان وفي رواية الحسن عن النفل والصحيح وقوعه عن رمضان
هذا اذا عين النفل واما اذا اطلق فقيل يقع عن رمضان على مقتضى رواية جميعهم
وعن النفل على مقتضى رواية الحسن لكن الاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات
لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف المطلق النية منه
الى صوم الوقت كالمقيم كما في التلويح ثم هذا الذي ذكره المص انما هو عند الامام رحمه
واما عندهما فحكمهما حكم الصحيح المقيم ثم في مسئلة نية المسافر والمريض روايتان
اخر تركناها مخافة الاطناب وان كان وقتها مشكلا توضيح فانه يشبه المعيار
باعتبار انه لا يصح في السنة الا حجة واحدة فكان كالنهار بالنسبة الى الصوم ويشبه
الظرف باعتبار ان افعاله لم تستغرق وقته اذ كل واحد من الوقوف والطواف
والسعي والرمي لم يقدر ان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه
من طلوع الفجر الى غروب الشمس فكان كوقت الظهر بالنسبة الى الصلوة فيصاب
اي يقع عن حجة الاسلام بمطلق النية ممن عليه حجة الاسلام نظرا الى المعيارية
حيث استغني فيه عن نية التعيين كما في رمضان وان نوى من عليه الحج نفلا وقع
عما نوى ولم يقع عن حجة الاسلام نظرا الى الظرفية حيث احتاج الى عدم الاعراض
عن الفرض بتعيين غيره وما يسقط التعيين بضيق الوقت يعني لا يصير حكم
الظرف حكم المعيار بعارض ضيق الوقت بحيث لا يسع غيرها لان السعة باقية
بمعنى انه لو شرع متنفلا صح وان كان شروعه حراما في التنقيح لان ما ثبت حكمي
اصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد انتهى وما يتعين
في الظرف جزء من اجزاء الوقت بتعيين العبد قولا بان يقول عينت هذا الجزء
من الوقت للظهر مثلا وكذا قصدا بان ينوي ذلك لان تعيين الاسباب
والشروط من وضع الشارع وليس للعبد في ذلك وانما يتعين الجزء بفعله

او نوى نفلا صح

من نية المريض ولو نوى نفلا

بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله
كالحانث في اليمين حيث لا يتعين واحد من خصال الكفارة من الاعتاق و
والكسوة والطعام الا في ضمن فعله لا بالقول ولا بالقصد وفي هذا اشارة
الى ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير
هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر
قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب
هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر هو ما يفعله او
الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر كذا في التلويح في فصل المامور به
وهذا الذي ذكر من الفرق بين ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وبين ان يكون
معيارا او مشكلا انما هو في الاداء واما في القضاء فان كانت الفائتة واحدة
فلا بد من التعيين في كل العبادات لكن بحسب ذاتها لا بحسب وقتها بان
صلوة مثلا ان ينوي قضاء ظهر عليه او صوما كان ينوي قضاء صوم عليه من رمضان
او حجا كان ينوي قضاء حج وجب عليه فافسده مثلا واما ان كثرت اي تعددت
الفوائت فلا تخلو اما ان يكون من جنس واحد كصوم يومين من رمضان
واحد او من جنسين متقاربين كصوم يومين من رمضانين واحد وكظهر
من يومين او من جنسين غير متقاربين كصوم يومين من رمضان والنذر
المعين وكظهر يوم وعصره وسيتضح لك معنى كونهما جنسا او جنسين بعيد
هذا فغير المتقاربين كالفائتة الواحدة المذكورة في لزوم التعيين بحيث يمتاز
عن غيره بذاته لا بوقته كان ينوي قضاء ظهر عليه وعليه ظهر وعصر واما الاخران فا
فاختلفوا في اشتراط التعيين بعد الامتياز بحالا بشارة في جنسهما التمييز
الفروض المتحدة من جنس واحد بعضها عن بعض بوقتها وكذا التمييز فروض
من جنس عن الفروض من جنس اخر في الفروض المجتمعة من جنسين متقاربين
والاصح انه ان كان عليه قضاء من صوم يومين او اكثر من رمضان واحد فصام يوما
ناويا بنية ولكن لم يعين انه عن يوم كذا فانه يجوز لامتيازه بحالا بوحظ في جنسه
فلم يلزم التعيين بوقته كما اذا كان واحدا ولا يجوز في رمضانين ما لم يعين انه
صائم عن رمضان سنة كذا فيمتاز بوقته عن الجنس الاخر وان لم يتميز عن مثاره
في جنسه فخرج الكلام في الكل الى لزوم التمييز بحالا بد خطر في جنسه وسيصرح به
عن قريب واما قضاء الصلوة فليس محلا للترديد اذ ليس فيها جنس واحد
يشمل المتعدد بل كل منها جنس على حدة فلا يجوز قضاؤها ما لم يعين الصلوة
ويومها ليمتاز عن الجنس الاخر بان يعين ظهر يوم كذا قال في الزيلعي في مسائل
شتى بعد بيان مراد صاحب الكنز بعدم وجوب التعيين في قضاء رمضان
واحد وفي قضاء رمضانين ولا في قضاء الصلوة وهذا قول البعض والاصح انه
يجوز في رمضان واحد ولا يجوز في رمضانين ما لم يعين انه صائم عن رمضان
سنة كذا او كذا في قضاء الصلوة لا يجوز ما لم يعين الصلوة ويومها بان يعين
ظهر يوم كذا مثلا انتهى ولو نوى اول ظهر عليه او اخر ظهر عليه جاز لانه اذا نوى

قال في قاضيخان ان كان عليه [illegible] من رمضان [illegible] رمضان الاول فان لم [illegible] ذلك [illegible] والصحيح انه يجزيه انتهى





اذا نوى الاول فصلى فما يليه يصير اولا وكذا لو نوى اخر ظهر عليه وصلى فما قبله يصير
اخرا فيتعين به زمانا ووقتا لكن جواز اخر ظهر عليه انما هو عند سقوط الترتيب
بين الفوائت وهذا هو المخلص عن عدم صحة القضاء لمن لم يعرف الاوقات
اي اوقات الفوائت اصلا او اشتبهت الاوقات عليه وفي منية المصلي
واراد التسهيل على نفسه اذ فيه استغناء عن استحضار تفاصيل الاوقات
وذكر في المحيط في كتاب الكفارة ان نية التعيين في الصلوة لم تشترط
باعتبار ان الواجب مختلف متعدد بل باعتبار ان مراعاة الترتيب واجب
عليه ولا يمكنه مراعاة الترتيب الا بنية التعيين حتى لو سقط الترتيب
بكثرة الفوائت تكفيه نية الظهر لا غير وهذا مشكل وما ذكره اصحابنا
كقاضيخان وغيره خلافه وهو المعتمد كما في التبيين هو امام الزيلعي ثم مباحث
تعيين النية جرت الى الشرط او مسئلة في التيمم مناسبة لهذا المحل فقال و
وفي نواة التيمم لا يجب التعيين بين الحدث والجنابة بل يكفيه نية عبادة
مقصودة لا تصح بلا طهارة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء للصلوة جاز
خلافا للجصاص لكونه اي التيمم وهذا دليل الجصاص يقع لهما على صفة واحدة
فيتميز بالنية كالصلوة المفروضة فانها احتاجت الى التعيين للتمييز
لكونها على وجه واحد وقال الزيلعي ما ذكره الجصاص ليس بصحيح لان الحاجة اليها
اي الى النية فيه ليقع طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي به ما شاء
لان الشرط يراعى وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للعصر جاز له ان يصلي
به غيره والكل المذكور في الزيلعي ضابطة في هذا البحث اي في بحث تعيين
النية يعرف به ما يحتاج الى التعيين وما لا يحتاج اليه التعيين شرع لتمييز
الاجناس بعضها عن بعض فنية التعيين في الجنس الواحد كما في ايام رمضان
واحد لغو لعدم الفائدة التي شرع التعيين لاجلها والتعرف اذا لم يصادف
محله يكون لغوا كبيع الحر مثلا ويعرف اختلاف الجنس باختلاف السبب والصلوة
كلها من قبيل المختلف اسبابها فكانت اجناسا مختلفة حتى الظهرين من يومين
والعصرين من يومين لان السبب في الصلوة الوقت ووقت الظهر من يوم
غير وقت الظهر من يوم اخر حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما
فلان الخطاب لم يتعلق بوقت يجمعهما بل بدلوك الشمس ونحوه والدلوك
في يوم غير الدلوك في يوم اخر كما في الزيلعي بخلاف ايام رمضان فانها يجمعها
شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو واحد لانه
عبارة عن ثلاثين يوما بلياليها وتفرع على ذلك اي على كون الايام
من رمضان واحد جنسا واحدا مع ان التعيين لتمييز الاجناس انه لو كان عليه
قضاء يوم بعينه من رمضان فقضاه بنية يوم اخر منه او كان عليه قضاء
صوم يومين او اكثر فصام يوما ناويا عن قضاء يومين منه جاز عما عليه في الاول
وعن يوم واحد مما عليه في الثاني فلو لزم التعيين ولم يكن رمضان واحد
جنسا واحدا لم يجز ذلك لا في الاول للاختلاف ولا في الثاني للتعارض وعدم رجحان

احدهما عجاف كما اذا صام يوما ونوى صوم يومين عن رمضان اول او صوم يوم
من رمضان اخر حيث لا يجوز فيهما عما نوى للاختلاف في الجنس كما لا يجوز اذا
اذا نوى ظهرين معا او نوى ظهرا عن قضاء عصر او نوى ظهر يوم السبت وعليه
ظهر يوم الخميس للاختلاف في الجنس وكذا لا يجوز لو نوى ظهر يوم الخميس وعليه
ظهر يوم السبع واما ما ذكر في الخلاصة من انه لو شرع في صلوة ما عليه على انها
سبتية فاذا هي احدية لا يجوز شروعه ولو شرع على انها احدية فاذا هي سبتية
يصح شروعه انتهى فقد وجه في شرح المنية بان في الاولى صليها قبل وقتها
بنية ثبت نوى اضافتها الى يوم قبل وجوبها بخلاف الثانية فانه نوى اضافتها
الى وقت بعد وقت وجوبها واقول غاية ما يتكلف في التلخيص والفرق بينهما
انه في المسئلة الاولى وان اصاب بنية ما عليه من الظهر مثلا الا انه لما قيده
بالاضافة الى وقت قبل وجوبها صرفه الى غير ما عليه فلم يجز بتلك النية و
في الثانية لما كان التقييد بالاضافة الى وقت بعد وجوبها لم يكن صارفا
الى غير ما عليه لان ما عليه في السبت يجدد ما عليه في الجملة في الايام التي بعده
فيصح بتلك النية واما ما نحن فيه فانه يومها باضافتها الى غيره وقتها فلم
يصب اصلا فلذلك لم يجز مطلقا والله اعلم وعلى هذا القياس اداء الكفارات
سواء كان كفارة ظهار او قتل او حنث في اليمين او افطار رمضان حيث لا يحتاج
الى التعيين في جنس واحد كظهارين مثلا ولو عين في الجنس الواحد لغا فلو حرر
عبدين عن ظهارين صح عنهما وان حرر عنهما رقبة صح عن واحدة لا جنائز كظهارها
لا يلغو التعيين بل لا بد منه فلو اعتق رقبة واحدة مؤمنة عن ظهار وقتل
لم يجز عن واحد منهما لا علم كما حققناه في الظهار في شرح الكنز واما التعيين
في الزكوة فقالوا لو عجل قبل تمام الحول خمسة دراهم سود زكوة عن مائتي درهم
فهلكت السود قبل الحول وعنده نصاب اخر كان المعجل زكوة عن النصاب الباقي
فلم يكن التعيين مفيدا لكون النصابين جنسا واحدا ولو هلكت السود بعد تمام الحول
لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكوة الباقي في رواية النوادر وفي رواية عنه
كان نصف ما عجل عما بقي كما في تاصيحات وان لم يكن عنده نصاب اخر فان كان
الدفع الى السعاتي وكان المدفوع باقيا في يده يسترده وان هلك فلا شيء كذا
كما في الزيلعي قال في تاصيحات ولو كان عنده الف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير
قبل الحول دينارين ولفف ثم ضاع الدنانير قبل الحول وحال الحول على الدراهم جاز
ما عجل عن الدراهم اذا كان يساوي خمسة دراهم او عن الدراهم قبل الحول ثم هلكت
الدراهم جاز المعجل عن الدنانير بقيمته ولو كان له خمس من الابل السائمة واربعون
من الغنم فعجل زكوة احد الصنفين وحال الحول على الصنف الاخر لم يكن معجل زكوة عنه
ولا يشبه هذا الدراهم والدنانير لان الدراهم والدنانير يكمل نصاب احدهما بالاخر
ويضم البعض الى البعض فكانت جنسا واحدا بخلاف السوائم انتهى فظهر بهذا
ان التعيين في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين مفيد بل لازم وفي فتح القدير من الصوم
ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد فالاولى ان ينوي اول يوم وجب عليه

قضاؤه



قضاؤه من هذا الرمضان وان لم يعين جاز وكذا لو كان من رمضانين على المختار
حتى لو نوى القضاء لا غير جاز لا وجه لايراد هذه المسئلة في هذا المحل وان محلها
وقد علمت ان الاصح انه لا يجوز في رمضانين ما لم يعين انه صائم عن رمضان سنة
كذا فكانه انما اورد ما صحبها توطئة لما بعدها من قوله ولو وجبت عليه كفارة
فطر وهو فقير فصام واحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم
القضاء جاز وهكذا في الخلاصة وقال في الخانية في معرض التعليل عنهما وجاز كانه
نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة وفي الخانية لو عجل الزكوة عن
احد المالين فاستحق ما عجل عنه قبل الحول لم يكن المعجل عن الباقي وكذا لو استحق
بعد الحول لان في الاستحقاق تعجيلا لم يكن ملكه فبطل التعجيل وفيها اي وفي الخانية
لو عجل الزكوة ايضا لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاة عنها عن
وعما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل اي عن العشر وان تعجل شاة عن
عن الخمس وعما تحمل في السنة الثانية لا يجوز فهذا المذكور من اول البحث الى ههنا
كله علم التعيين في الفرائض وكذا في الواجبات ثم اشار الى بعض امثلة الواجبات بقوله
كالمنذور والوتر على قول الامام ابي حنيفة في رواية عنه انه فرض لكن بمعنى علما لا
وعندهما اي انها سنة كما سياتي من المصنف ايضا وصلوة العيد على الصحيح فهي في رواية
عن ابي حنيفة رح وفي اخرى عنه انها سنة ووجه الروايتين وترجيح الاولى
مذكور في الزيلعي وركعتي الطواف على القول المختار ونقل القهستاني عن النظم
والتتف انها سنة وعند الشافعي كذلك كما في الزيلعي وركعتي الكسوف كذلك
عند البعض الا انه لما كان كونها سنة اقرب تدخلها في تعداد السنن وينوي الوتر فقط
لا الوتر الواجب ولا يصفه ايضا بالفرض ولا بالسنة وقال في الجواهر وينوي صلوة الوتر
يعني لا يقيد بالفريضة والوجوب والسنية للاختلاف فيه كما تقدم وانما خص
نفي الواجب لا مشيها رجاء في السنة القوم بالوتر الواجب وفي صلوة الجنازة ينوي
الصلوة لله والدعاء للميت وفي الزيلعي لانه الواجب عليه فيجب تعيينه واخلاصه
لله انتهى ولا يلزم التعيين في سجود التلاوة لاي تلاوة سجدها كذا في القنية حيث
قال لا يجب التعيين في السجدات انتهى فظاهره يشمل السجدات بتكرار الاية وتعددها
وبتلاوة السجود والقياس يقتضي التعيين في التلاوة لاختلاف الجنس والله اعلم
واما النوافل فهي اعم من السنن لكن خصهنا تقوبها فتكون غيرها فاتفق اصحابنا
انها تصح بمطلق النية اي بلا حاجة الى التعيين واما السنن الرواتب اي التوابع يعني
المؤكدات منها فاختلفوا في اشتراط تعيينها والصحيح المعتمد عدم الاشتراط اي وقوعها
في اوقاتها يغني عن التعيين وبه صارت سنة لا بالتعيين كما في الزيلعي وسهاه
اي السنن الرواتب تصح بنية النفل وبمطلق النية ويفرع عليه اي على عدم اشتراط
اشتراط التعيين في السنن الرواتب انه لو صلى ركعتين على ظن انهما تهجد بطن
بقاء الليل فتبين انهما اي تلك الصلوة كانت بعد طلوع الفجر كانت الصلوة المذكورة
نائبة عن السنة اي عن سنة الفجر مع كونها اقوى المؤكدات على الصحيح وفي الخلاصة
خلافه حل تعليلها اي السنة بعده اي بعد ما يتبين كونها بعد طلوع الفجر لكراهة اي

اي للكراهة النفل قبل طلوع الفجر باكثر من ركعتين واما من قال اذا صلى ركعة قبل
الطلوع وركعة اخرى بعده كانتا عن السنة فبعيد لان السنة لا بد من الشروع فيها
في الوقت ولم يوجد وذلك بخلاف ما اذا وقع احد الشفعين بعد طلوع الفجر فانه
ينوب عن سنة الفجر قال في الخلاصة وفي متفرقات شمس الائمة الحلواني رج صلى
اربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الاخريين وقعتا بعد طلوع الفجر تحسبان
عن ركعتي الفجر عندهما وهو احدى الروايتين عن الامام رح وبه يفتى وكذا لو قام
الى الخامسة في الظهر سهوا فان كان قبل ما قعد الاخيرة عاد ما لم يسجد لها وسجد
للسهو وان سجد لها بطل فرضه وصارت نفلا وان كان بعدما قعد الاخيرة فان لم يسجد
للخامسة عاد ايضا وان سجد لها وقد تم فرضه بالقعود فانه يضم سادسة ويكونان ركعتان
نفلا ولا تنوبان عن سنة الظهر بعدها على الصحيح وقيل ينوبان عنها والاول
قول الامام على ما قال السرخسي وغيره والثاني قولهما على ما قال الحلواني وغيره
كما في قهستاني نقلا عن الكرماني فيكون على وفق ما نقلناه عن الخلاصة فقيل
هذا تغيران ثم رجح قول الامام وصاحبيه قولهما ولا بد اي عدم كونهما عن السنة
على اشتراط التعيين في السنة لان عدم الاجزاء لكون السنة لم تشرع الا بتحريمة
مبتداة لان مواظبة النبي صلعم كانت بتحريمة مبتداة مقصودة كما في الزيلعي فلم توجد
ذلك لا لاشتراط التعيين واختلف المصحح في التراويح هل تقع تراويح بمطلق
النية ام لا بد من التعيين اي تعيين التراويح في النية فصحح قاضيخان الاشتراط
اي اشتراط التعيين وكذا البزازية حيث قال فان نوى مطلق الصلوة او نفلا
فالصحيح انه لا يجوز لانه سنة مخصوصة فيراعى وصف الخاص للخروج عن العهدة
واكثر المتاخرين على ان السنن والتراويح تتادى بمطلق النية انتهى والمعتمد
خلافه كالسنن الرواتب اي كما ان المعتمد في السنن الرواتب خلافه كما ذكرناه لان
قاضيخان لم يصحح الاشتراط المذكور في السنن اذ هو قال وان نوى الصلوة او التطوع
يعني في التراويح اختلف المشايخ فيه حسب اختلافهم في السنن المكتوبات قال بعضهم
لا يجوز وهو الصحيح انتهى فلو لم يصححه في السنن الرواتب لكان اولى والفرع ايضا
اي كما تفرع ما سبق على اشتراط التعيين للسنن الرواتب وعدمه اي عدم الاشتراط
مسئلة اخرى هي لو صلى بعد الجمعة اربعا ووقع له شك في صحة الجمعة شكا ما لابتنائها القول
بعدم جواز تعدد الجمعة في مصر واحد او عن الخلاف في تقدير مصر ناويا اخر ظهر عليه
ادرك وقته ولم يؤده بعد اختلفوا في نية الاربع التي تصلى بعد الجمعة للاحتياط
فقيل ينوي السنة وقيل ينوي ظهر يوم وقيل ينوي اخر ظهر عليه واستحسن ذلك لانه
ان لم تصح الجمعة كانت عن ظهر اليوم والا فعن الظهر الفائت ان وجد والا
فنفلا بخلاف الاولين وقيل الاحوط ان ينوي اخر ظهر ادرك وقته ولم يصله بعد كما
هو في المنية ووجه كون الاخير احوط على ما استفيد منه ومن غيره ان لفظة عليه في اخر
ظهر عليه يقتضي الوجوب والصلوة انما تجب اخر الوقت اذ المعتبر في السببية
عندنا اخر الوقت فيلزم ح ان لا ينوي ظهر اليوم الذي احتاط فيه بخلاف ما اذا
قال اخر ظهر ادرك وقته ولم يصله بعد فانه يصلح ان يكون ظهر اليوم ان لم تصح
الجمعة

ولم يوجد ذلك فيما نقلنا عن الخلاصة



الجمعة وان يكون ظهرا فائتا ان صحت وكان ظهر عليه فائتا والا يكون نفلا فمعنى
عبارة المص لو نوى لفظة عليه لكان اولى مع ان اول ظهر ادرك وقته انما يكون
نية ظهر اليوم لا غير ثم تبين صحة الجمعة اذا علم ان لا ظهر عليه وبعد ذلك العلم
لا حاجة الى لفظ الاول ولا الى لفظ الاخر بل يكون النية ظهر اليوم لا غير ثم تبين
صحة الجمعة فعلى الصحيح المعتمد من القول بعدم الاشتراط التعيين في السنة تنوب
عن سنة الجمعة حيث لم يكن عليه ظهر فائت واستحسن فيها ضم السورة في كلها
لانها ان كانت عن ظهر اليوم او الظهر الفائت فالسورة لا يضر وان كانت نفلا
فلا بد منها كما في شرح المنية وعلى القول الاخر اي على القول باشتراط التعيين
في السنة لا تنوب عنها كما في فتح القدير وهو اي كونها عن السنة ايضا اي كما يتفرع
على عدم اشتراط التعيين يتفرع على ان الصلوة اذا بطلت وصفها لا يبطل اصلها
بل يجوز ان وصفها قد بطل وصف الفرضية بصحة الجمعة وعدم الفائت ولم يبطل اصل
الصلوة حتى كانت عن السنة وهو اي عدم بطلان الاصل ببطلان الوصف قول
الامام رح وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح ومن ثمه لو سهى عن القعدة الاخيرة وقيد
الخامسة بالسجدة بطل صلاته عند محمد وعندهما تنقلب نفلا كما اشرنا اليه فينبغي
ان يقال انها تكون عن السنة الا على قول محمد وهذا محل بحث لان الثابت عن
عن محمد انما هو بطلان الاصل اذا بطل وصف الفرضية بعد ما انعقد بتحريمة الصلوة
على الفرضية واما انه اذا بطل وصف الفرضية في مجرد النية كما في ما نحن فيه بطل الاصل
الصلوة فلم يثبت عنه رح بعد تتبع مذهبه ثم لا يخرج على الحكم بمخالفة مذهبنا
والله اعلم وينبغي ان يلحق الصيامات المسنونة بالصلوة المسنونة ولا يشترط
لها التعيين ولم ار من نبه عليه ان ارادها الصيامات المسنونة السنن المؤكدة فلم يعهد
في الصيام تلك وان نوى وان اراد النفل فقد رايت ان قاضيخان قد نبه عليه حيث
قال ولو نوى قضاء رمضان والتطوع فعند محمد يقع عن التطوع لان النيتين قد
تدافعتا فيبقى مطلق النية فيقع عن التطوع انتهى تكميل لمباحث النفل السنن
الرواتب التي لا خلاف في سنيتها على الاصح في كل اليوم والليلة اي مجموعها اثنا
عشر ركعة ركعتان منها قبل الفجر واربع منها قبل الظهر بتسليمة حتى لو اداها
بتسليمتين لا تكون معتدا بها كما في الدرر وقيل انها سنة في حق من يصلي
الظهر بجماعة كما في قهستاني نقلا عن الزاهدي و ركعتان منها بعدها اي بعد
صلوة الظهر وركعتان منها بعد المغرب و ركعتان منها بعد العشاء فتمت
اثنى عشرة ركعة واما الوتر على قولهما فقد خرجت بما قيدنا بالسنن الرواتب
فلا يخل به الحصر المذكور ثم اقوى السنن المذكورة ركعتا الفجر حتى قالوا لا يجوز
اداؤها قاعدا او راكبا بلا عذر بخلاف السنن الباقية ثم سنة المغرب ثم سنة
الظهر فانها متفق عليها والتي قبلها مختلف فيها وقيل هي للفصل بين الاذان
والاقامة ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر وذكر الحلواني ان التي قبل
الظهر مؤكد بعد ركعتي الفجر كما في الزيلعي وغيره وفي ذكرة الخلاصة ان الواجبات
اكمال للفرائض والسنن اكمال الواجبات والاداب اكمال السنن وفي المحيط قال

من قوله التي لا خلاف في سنيتها على الاصح

الامام ابو زيد الفضل شرح الجبر نقصان تمكن في الفرض لان العبد وان علت رتبته لا
لا يخلو عن تقصير حتى ان احدا لو قدر ان يصلي الفرض من غير تقصير لا يلام على ترك
السنن انتهى وذكر فيه ايضا ان النوافل التي بعد الفرض شرعت لجبر النقصان والتي قبله لقطع
طمع الشيطان فانه يقول من لم يطعني في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما
كتب عليه انتهى وفي الخلاصة من ترك السنن ان تركها بعذر فهو معذور ولو تركها
بغير عذر تهاونا لا يعيد فرضه ويسأل عن تركها انتهى ثم المص لما فصل السنن الرواتب
الاتفاقية في كل يوم وليلة اراد ان يفصل ما عداها فقال السنن الرواتب في صلوة الجمعة
اربع قبلها واربع بعدها وكذا التراويح عشرون ركعة بعشر تسليمات سنة ايضا
بعد العشاء في ليالي رمضان وصلوة الوتر سنة على قولهما واجب على قول الامام كما مر
وصلوة العيد سنة في احدى الروايتين عنه واجب على الرواية الصحيحة كما تقدم
وصلوة الكسوف سنة على الصحيح وقيل واجب وصلوة الخسوف كالكسوف الا ان صلوة
الكسوف يصليها امام الجمعة وان لم يصل صلوا فرادى وصلوة الخسوف لا تصلى الا فرادى
وقيل الجماعة جائزة فيها لكنها ليست بسنة والاستسقاء سنة ايضا لكن
على قول فانه قد اختلف عباراتهم فيها بانها مستحبة او سنة او غير ذلك كما في [illegible]
والماخوذ في اكثر المتون على قول الامام انها دعاء واستغفار فان صلوا فرادى
جاز واما المستحب من الصلوة فاربع قبل العصر واربع قبل العشاء وركعتان بعد
ركعتي الظهر اللتين هما سنة مؤكدة وركعتان بعد ركعتي العشاء كذلك وست
بعد ركعتي المغرب واعلم انهم اتفقوا على استحباب اربع بعد الظهر واربع بعد العشاء
لقوله صلعم من حافظ على اربع ركعات قبل الظهر واربع بعدها حرمه الله على النار والعشاء
كالظهر في عدم كراهة النفل قبلها وبعدها وكذا اتفقوا على استحباب ست بعد المغرب
لقوله صلعم من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين ولكن اختلفوا هل
الاربع بعد الظهر والعشاء وكذا الست بعد المغرب سوى المؤكدات او معها ورجح
في شرح المنية الثاني وفي الكافي والمص اختار الشارح الاول والثاني كما يشهد
به عبارته وسنة الوضوء ويقال له شكر الوضوء ايضا وتحية المسجد وقيل هي سنة وينوب
عنها كل صلوة اداها عند الدخول وذكر ايضا عند الدخول بنية الفرض والاقتداء ينوب
عن تحية المسجد وان يكرر دخوله لغير صلوة يكفيه لكل يوم ركعتان ولا يكرر
بتكرار الدخول كذا في شرح منية المصلي وقيل لو نوى تحية المسجد في انها مستحبة ينوب
عنها كل صلوة فرضا كان او نفلا وركعتا الاحرام كذلك اي كتحية المسجد في انها مستحبة
ينوب عنها كل صلوة فرضا كان او نفلا وصلوة الضحى واقلها اربع واكثرها اثنتا عشرة
ركعة وصلوة الحاجة لما روي ان النبي صلعم قال من كانت له حاجة الى الله تعالى او الى
احد من بني ادم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى
وليصل على النبي صلعم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم
الحمد لله رب العالمين اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من
من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع لي ذنبا الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة
لك فيها رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين وصلوة الاستخارة وهي معروفة مشهورة

كذا في الحاوي المنية
منه

كذا في شرح

كذا في شرح المنية المصلي وفي ما مر اي تمام المستحبات من ركعتي السفر وركعتي القدوم منه
وصلوة التسبيح وقيام الليل شرع الكلام على صلوة الرغائب وصلوة ليلة البراءة مذكور فيه
ايضا في شرح المنية كما ان ذلك في الشرح لابن امير الحاج الحلبي قال في البزازية في فصل الامامة
والاقتداء وكذا الاقتداء بالناذر بالناذر لا يجوز وعلى هذا كره الاقتداء في صلوة
الرغائب وصلوة البراءة وليلة القدر ولو بعد النذر الا اذا قال نذرت كذا ركعة
بهذا الامام بالجماعة لعدم امكان الخروج عن العهدة الا بالجماعة ولا ينبغي ان يتكلف التزام
ما لم يكن في الصدر الاول كل هذا التكلف لاقامة امر مكروه وهو اداء النفل بالجماعة
على سبيل التداعي ولو ترك امثال هذه الصلوة تارك ليعلم الناس انه ليس
من الشعائر فحسن انتهى فما يظن اخر فيما اذا عين ما خطأ في التعيين هل يضر
ام لا الخطأ فيما لا يشترط التعيين له لا يضر كتعيين مكان الصلوة مثلا ان ينوي ظهر
اليوم على ان يكون في مسجد محلته فاذا هو في غيره وزمانها كان ينوي ظهر اليوم على
ان يكون يوم الخميس فاذا هو يوم الاربعاء وكتعيين عدد الركعات فان الخطأ في كل
منها لا يضر كلو عين عدد الركعات الظهر مثل ثلثا او خمسا صح الظهر ولا يضر
الخطأ المذكور لان التعيين في عدد الركعات ليس بشرط فالخطأ فيه لا يضر بعد
ان كانت نيته ظهر اليوم مثلا ثم ان المص تقوية ما ذكره بالنقل عن الكتب المعتبرة
فقال قال في النهاية ونية عدد الركعات والسجدات ليس بشرط فلو نوى الظهر ثلثا
او خمسا فصلها اربعا صحت صلوته وتلغو نية التعيين وكما اذا عين الامام من يصلي
به اي من يقتدي به كان ينوي امامة زيد مثلا فبان في الصلوة او بعدها ان من يصلي
به غيره اي غير من عينه فان هذا الخطأ لا يضر اذ ليس عليه تعيين من يصلي به
بل لو لم ينو الامامة اصلا يجوز امامته الا اذا اقتدت المراة كما مرت وهذا اي من الخطأ
الذي لا يضر لعدم اشتراط التعيين ما اي الخطأ الذي كان اذا عين في ظهر اليوم مثلا
الاداء فبان ان الوقت خرج او القضاء فبان انه اي الوقت باق فان هذا الخطأ
ايضا لا يضر ثم اراد المص ان يذكر مسئلة مناسبة لهذا المحل وان لم تكن من باب
تعيين المنوي فقال وعلى هذا القياس الخ هذا بسرقة الدابة اذا ذكر ما لا يحتاج اليه
في شهادته كلون الدابة او اخطأوا فيه وكذا لو اختلف الشهداء فيه لا يضر ذلك
الخطأ وكذا الاختلاف المذكور في قبول الشهادة بخلاف الذكورة والانوثة
وعدد الذكور والاناث والقيمة فانهما مما لا يحتاج اليها والخطأ والاختلاف فيها
يضر في قبول الشهادة قال في البزازية لو سأل القاضي عن لون الدابة المسروقة
فذكروا لونا ثم شهدوا عند الدعوى وذكروا لونا اخر تقبل شهادتهما وتقطع يده
بخلاف ما لو اخطأوا في لون الدابة المغصوبة او اختلفا فيه فان للخطأ والخلاف فيه يضر
في القبول وهذا عند الامام رح واما عندهما فلا تقبل فيهما بلا فرق بينهما في القبول
في السرقة انما هو اذا لم يذكر المدعي لونا واما اذا ذكره فلا بد من الموافقة بالاجماع
وقيل الخلاف في لونين متشابهين كالسواد والحمرة بخلاف نحو السواد والبياض وهذا
الذي ذكرت من تفاصيل الخطأ في البزازية ومن تفاصيل الخلاف في الزيلعي في التفاريق
فيما لا يحتاج اليه لا يضر ويكون كالسكوت عنه انتهى كلام البزازية واما في الشرط فيه

والسنة ان يبتدا بالنية بقلبه ويقول بلسانه نويت الغسل لرفع الجنابة انتهى
واما التيمم فقالوا في صحته انه تشترط النية وفي كيفيتها انه ينوي به عبادة
مقصودة لا تصح الا بالطهارة مثل سجدة التلاوة وصلوة الظهر مثلا قالوا
لو تيمم لدخول المسجد او الاذان او الاقامة لا يؤدي به الصلوة لانها اي هذه
الاعمال ليست بعبادة مقصودة وفيها اي انها وسائل الى غيرها وفي التيمم
لقراءة القران روايتان فعند العامة لا يجوز كما في الخانية هكذا في الزيلعي و
لكن المذكور في قاضيخان والخلاصة والبزازية ان الصلوة بالتيمم للكلام من
قراءة القران او لزيارة القبر او لدفن الميت او للاذان او للاقامة او لدخول
المسجد او الخروج عنه او لمس المصحف اختلفوا في جوازها وعند العامة
لا يجوز وهو اي عدم جواز الصلوة بالتيمم لقراءة القران محمول على ما اذا كان
المتيمم محدثا اما اذا كان جنبا فتيمم لها اي لقراءة القران جاز له ان يصلي به
كما في البدائع وشذا وصححاه في شرح الكنز قال فيه فالاولى ان يقال الشرط كون
المنوي عبادة مقصودة او جزءها وهو لا يحل الا بالطهارة فالقراءة جزء
من العبادة المقصودة الا انه ان كان جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم
حل الفعل الا بالطهارة فتكمل الشرط فجازت الصلوة به وان كان محدثا عدم الشرط
الاخير فلم تجز الصلوة به انتهى ولكن ابرهيم الحلبي لم يفرق بينهما حيث
قال في شرح منية المصلي والحاصل ان الصلوة لا تجوز الا بالتيمم نوى لها او لقربة
مقصودة يعني فيها معنى العبادة ولا تصح بدون الطهارة فخرج التيمم لمس
المصحف او دخول المسجد او الخروج عنه او زيارة القبور او الاذان او الاقامة
لانها قربة مقصودة لا يعني فيها معنى العبادة وخرج تيمم المحدث لقراءة
القران وتيمم الكافر للاسلام لصحتها بدون الطهارة خلافا لابي يوسف في التيمم
للاسلام فان عنده تجوز به الصلوة انتهى الرابع منها في صفة المنوي اي في بيان
ما يلزم التعرض به وما لا يلزم من صفة المنوي من الفرضية والنافلة والاداء
والقضاء اما الصلوة من بين العبادات المنوية فقال في البيانية انه ينويها فرضية
في الصلوة الفرض فقال معزيا الى المجتبى لا بد من نية الصلوة ليمتاز عن سائر
العبادات ومن نية الفرض ليمتاز عن النفل ومن نية التعيين مثل الظهر والعصر
ليمتاز عن الفرض الاخر حتى لو نوى الفرض يجزيه انتهى كلام البيانية وهكذا
وجدنا في عامة النسخ وهذا مع مخالفته لما صرحوا به من عدم كفاية نية الفرض
لا يصح تفريعه على ما قبله فلعل كلمة لا سقطت من القلم في قوله يجزيه والواجبات
كالفرائض كما في التاتارخانية سوق الكلام يقتضي ان يكون مثلها في وجوب التعرض
لصفتها مع ان ما سبق من انه ينوي الوتر الواجب للاختلاف فيه لا يلائمه فلعل المراد
انها كالفرائض في انها مشاركة في الاسم والوتر ليس كذلك واما الصلوة النافلة
والسنة الراتبة فقد مضى انها تصح بمطلق النية وان ذكر في السنة خلاف مرجوح
وتصح ايضا بنية مباين بالاضافة لا بالوصفية اي بنية ما يباينها وهذا وان لم
يذكر فيما سبق صريحا لكنه فهم من صحة بعض الصلوة بنية غيرها كصحة سنة الفجر

بعد

بالبعض للمعادلة والزيادة الجمعة اي باسبابها

فلا يلزم التعرض لصفتها



بعد طلوع الفجر بنية التهجد ويتفرع على اشتراط نية الفرضية انه لو لم يعرف افتراض
الخمس الا انه يصليها في اوقاتها لا يجوز صلاته وعليه قضاؤها وكذا لا يجوز
الفرائض لو اعتقد ان منها اي من الصلوات فرضا ونفلا ولكن لا يميز
الفرض من النفل ولم ينو الفرض فيها اي في واحدة منها فان نوى الفرض
في الكل جاز في هذه الصورة وكذا فيما قبلها من صورة عدم تمييز الفرائض
من السنن ونية الفرض في الكل لو اقتدى بها احدا ان كان في صلوة قبلها سنة
مثلها كالظهر والفجر لا تصح صلوة المقتدي الاولى في شرح المنية والثانية
في الخلاصة وان لم يظن ذلك اي لم يظن الكل فرضا فاما ان يظن البعض
فرضا والبعض نفلا ونوى الفرض في الكل فذلك قد ذكر انه جاز فالخلوا
اما ان لا يظن فرضا كما في الصورة الاولى من غير الجائز او يظن البعض
فرضا والبعض نفلا ولكنه لم يميز ولم ينو الفرض في شيء منها كما في الثانية
من غير الجائز فكل صلوة من الصورتين المذكورتين صليها مع الامام
جاز ان نوى صلوة الامام كما في فتح القدير وفي القنية المصلون سبعة
الاول من علم الفرض منها اي من الصلواة والسنن وعلم معنى الفرض انه
ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه وعلم معنى السنة ما يستحق
الثواب بفعلها ولا يعاقب على تركها فنوى الظهر والفجر مثلا اجزأته
واغنت نية الظهر عن نية الفرض وكذا نية الفجر والذي يستفاد من هذا
ومما تقدم من جواز صلوة من لا يعلم الفرض اذا صلى مع الامام ونوى صلوة
الامام ان نية الفرض تصريحا وتفصيلا انما يلزم فيما لا يتعين فيه حصل
التعيين بدونها تجوز الصلوة بلا حاجة اليها والثاني من يعلم ذلك
وينوي الفرض فرضا ولكن ما يعلم ما فيه من الفرائض والسنن يجزيه والثالث
ينوي الفرض ولا يعلم معناه لا يجزيه والرابع علم ان ما فيها يصليه الناس
فرائض ونوافل فيصلي كما يصلي الناس ولا يميز الفرائض من النوافل ولم ينو
الفرض في شيء منها كما تقدم لا يجزيه لان تعيين النية شرط وهذا ايضا
يؤيد ما ذكرنا من عدم لزوم نية الفرض بعد التعيين وقيل يجزيه ما صلى
من الجماعة ونوى صلوة الامام والخامس اعتقد ان الكل فرض جازت
صلوته والسادس لا يعلم ان لله تعالى على عباده صلوات مفروضة و
لكنه كان يصليها لاوقاتها لم يجزه انتهى الا اذا صلى مع الامام
ونوى صلوة الامام كما تقدم واما النية في الصوم فقد علمت في رمضان
انه يصح بنية مباينة اي بنية غيره وبمطلق الصوم فلا يشترط لصوم
رمضان اداء نية الفرضية واما قضاء فلا بد من نية الفرضية لكن اعم
من ان يكون صريحا او ضمنا كقضاء يوم من رمضان كذا حتى قالوا
لو نوى ليلة الشك صوم اخر شعبان نفلا او واجبا اخر ثم ظهر بعد
الصوم انه اول رمضان اجزأه عن رمضان واما الزكاة فيشترط
لها نية الفرضية لان الصدقة متنوعة فرضا ونفلا فلا بد من التعيين

جاز الكل وكذا جاز الكل لو ظن الكل فرضا ونوى الفرض في الكل في تلك الصورة صح

ربما في نية صلوة معه

اي ما بينه صحة جوازه بنية النفل وبنية واجب كما تقدم وبمطلق النية اي بنية صح

بنية الفرضية لكن نية الزكوة تغني عن نية الفرضية ولم ار حكم نية الزكوة المعجل اي المؤدى
قبل وجوب الاداء بعد ما ثبت اصل الوجوب وظاهر كلامهم انه لا بد من نية الفرض فيها
ايضا لكن ينبغي ان يكون نية زكوة نصاب كذا السنة كذا مغنية عن نية الفرضية
فيها ايضا ولما توجه ان يقال ان كونها معجلة ينافي الفرضية اذ معنى التعجيل هو الاداء
قبل الوجوب دفعه بقوله لانه تعجيل بعد اصل الوجوب لان سببه اي سبب اصل الوجوب
النصاب النامي حقيقة او حكما وقد وجد ذلك السبب واما التعجيل قبل وجود النصاب
فانه لا يجوز اصلا بخلاف الحول فانه شرط لوجوب الاداء لا لاصل الوجوب ولا لصحة
الاداء وهذا بخلاف تعجيل الصلوة على وقتها فانه غير جائز لكون وقتها سببا
للوجوب وشرطا لصحة الاداء كما تقرر في الاصول واما تعجيل العصر في عرفات فللضرورة
دعت اليه كما سيجيء من المص في فائدة تحقيقات الشرح النوع واما الحج فقد صرح
في بحث تعيين المنوي انه يصح بمطلق [النية] فلا يحتاج الى نية الفرضية من ظاهر هذه الحيثية
ولكن الفقهاء عللوه بما يقتضي انه نوى في نفس الامر الفرضية حيث قالوا في تعليل كفاية
مطلق النية فيه لانه لا يتحمل المشاق الكثيرة الا لاجل الفرض فما استنبطه المحقق ابن
الهمام انه لو كان الواقع انه لم ينو الفرض لم يجزه لان صرفه الى الفرض حملا لحاله
على الظاهر اي بظاهر ان تحمل المشاق الكثيرة لا يكون الا للفرض وهذا الاستنباط
انما يستقيم فيما اذا قال نويت الحج بلسانه ولم يعلم ما في قلبه واما في النية القلبية فلا
يستقيم اصلا لاستلزامه التناقض للمشايخ في قولهم يصح الحج بمطلق النية فلعل
مرادهم من هذا التعليل ان كون المشاق الكثير لاجل الفرض اغناه عن نية التعيين
مع كون وقته يشبه المعيار كما ان وقت الصوم في رمضان اغناه عن نية التعيين
والله اعلم وهو اي ما استنبطه ابن الهمام حسن جدا فان لم ينو فيه نية الفرض يعني
بحسب الواقع لانه نوى النفل فيه وعليه حجة الاسلام كان نفلا يعني فكان كالصلوة
في صحة غير صحاة وقتها فاحتاج الى التعيين ليمتاز عن النفل لكن كونه كذلك
انما هو بالنظر الى كون وقته يشبه الظرف واما بالنظر الى كونه يشبه المعيار فيجوز
ان يستغني عن التعيين فيصح الحج الفرض ما لم يوجد الاعراض عنه بتعيين غيره
كما تقدم ولا بد من نية الفرض في الكفارات ولذا قالوا ان صوم الكفارات في
قضاء رمضان يحتاج الى تبييت النية اي من الليل والمراد منه تعجيلها
وتحصيلها من الليل لان الوقت صالح لصوم النفل فلم يكن متعينا بحسب الوقت
فاحتاج الى التعيين بالفرضية ليمتاز عن النفل لكن لو نوى الصوم كفارة عن كذا كان
مغنيا عن نية الفرضية واما الوضوء والغسل فلا دخل لهما في هذا البحث لعدم اشتراط
النية فيهما يعني ان النية ليست بشرط فيهما حتى يلزم التعرض لفرضيتهما في نيتهما
لكن لزوم التعرض لصفة المنوي كما يجوز ان يكون للخروج عن عهدة الخروج
الشرط وصحة الصلوة وغيرها يجوز ان يكون للخروج عن عهدة السنة
وزيادة الثواب فالتعليل المذكور غير تام واما التيمم فلا يشترط له نية
الفرضية لانه من الوسائل وقد سبق ان نية رفع الحدث مع انه لا تعرض فيها للفرضية
كافية يعني في صحة التيمم فلا حاجة فيه الى نية الفرضية وانت تعلم ان كفاية رفع

الحدث



رفع الحدث فيما تقدم انما هو في الوضوء لا في التيمم ففي هذا الكلام سهو ظاهر
وعلى هذا القياس الشروط كلها يعني لا يشترط لها النية الفرضية لان هذه
الشروط انما يراعى حصولها لا تحصيلها والنية انما تكون لاجل التحصيل
وهذا في المعنى علة لعلية كونها من الوسائل كما تقدم لكن لو اجرى على
عمومه افاد عدم اشتراط اصل النية في التيمم وهو خلاف الواقع وكذا الخطبة
لا يشترط له النية الفرضية وان شرطنا لها كما تقدم النية اي اصل النية
لانه لا يتنفل بها حتى يشترط الفرضية ليمتاز عن النفل اذ لم يذكر المعهود
فيها وان جاز التنفل به لكنه بعد كونه بنية الخطبة لا يتنفل به واما
خطبة العيدين وهي وان كانت سنة لكنها ممتازة بوقتها فلا حاجة
الى التمييز عنها ايضا وينبغي ان تكون صلوة الجنازة كذلك اي لا يشترط
لها نية الفرضية لانها لا تكون الا فرضا كما صرحوا به ولذا لا تعاد نفلا فلا حاجة
فيها الى نية الفرضية ولم ار حكم الصبي في نية الفرضية وينبغي ان لا يشترط
نية الفرضية له لكونها اي الصلوة غير فرض في حقه لكن ينبغي ان ينوي
صلوة كذا اي الظهر مثلا التي فرضها الله تعالى على المكلف في هذا الوقت
ولم ار ايضا حكم نية فرض القضاء في فرض العين وفرض الكفاية التي في
فرض الكفاية والحق عدم الاشتراط اذ لا دخل له فيما شرعت النية
لاجله من التعيين والتمييز كما لا يخفى واما الصلوة المعادة لارتكاب مكروه
او ترك واجب فلا شك انها اي تلك الصلوة جابرة لنقصان في الفرض
لا فرض وكونها جابرة غير واجبة انما هو بعد الوقت واما في الوقت فهي
واجبة كما سيصرح به المص في كتاب الصلوة من الفوائد لقولهم بسقوط
الفرض بالاولى منهما فعلى هذا اي على تقدير كونها جابرة ينوي كونها
جابرة لنقص الفرض اي لنقصان تمكن في الفرض بفعل مكروه او ترك
واجب على انها نفل تحقيقا في الحاوي نية رجل يقضي صلوة عمره مع انه
لم يفته شيء منها قال بعضهم بانه مكروه وقال بعضهم بانه لا يكره
لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضي بعد صلوة العصر ولا بعد صلوة الفجر
لانها نفل ظاهرا انتهى وقال في الحاوي يكره للانسان ان يقضي صلوة
عمره ثانيا قال رح هذا محمول على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف
في الجواز ولم تكن مؤديات على وجه الكراهة انتهى ثم قال فيه من يقضي
الصلوات احتياطا لشبهة الاختلافات يصلي المغرب والوتر اربعا بثلث
قعدات انتهى والكل يرجح جانب النفلية ومعلوم ان النفل لا يحتاج
الى التعيين فضلا عن الصفة واما على القول بان الفرض يسقط بها ثانيا
فلا خفاء في اشتراط نية الفرضية يعني بناء على ما مر من لزوم نية الفرضية
في الفروض ومن نية الوجوب في الواجبات واقول لا بد لتلك الصلوة
من نية كونها اعادة صلوة كذا وبعد ذلك التعيين لا حاجة الى نية كونها
فرضا او نفلا والله اعلم واما نية الاداء والقضاء ففي التاتارخانية اذا اعلى

اي يتخيل بالخروج عن العهدة على ما هي عليه لا فرضا اذ النفل لا يحتاج الى التعيين فضلا عن التعرض الى صفته منه

الصلوة التي يؤديها صح سواء نوى الاداء او القضاء او لم ينو شيئا منهما وقال
فخر الاسلام وغيره في الاصول في بحث الاداء والقضاء ان احدهما يستعمل مكان
الآخر مجازا شرعيا اذ الاداء تسليم عين الثابت بالامر والقضاء تسليم مثل
الواجب به فهما متباينان مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه في
اسقاط الواجب فيستعمل احدهما مكان الآخر بهذه العلاقة اما استعمال الاداء
مكان القضاء فكقولك اديت الدين من جهة القرض ونويت اداء ظهر
الامس واما عكسه فكقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واذا قضيت
الصلوة اي اديت هذا هو استعمالهما بحسب الشرع واما بحسب اللغة
فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين دون المثل كذا في التلويح
حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يجوز القضاء بنية الاداء وبيانه
اي بيان عدم الاحتياج الى نية الاداء والقضاء ان ما لا يوصف بهما اي بالاداء
والقضاء لا شك انه لا يشترط له الوصف بهما كالعبادة المطلقة عن الوقت كا
كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والخراج والكفارات وكذا المنذورات نذرا
مطلقا لكن عدم اتصاف تلك العبادات بالاداء انما هو على ما ذهب اليه اصحاب
الشافعي رح من اختصاصهما بالعبادات المؤقتة القائلين بان الاداء ما فعل
في وقته المقدر له اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا واما عند اصحاب ابي حنيفة رح القائلين بان الاداء تسليم
عين الثابت بالامر والقضاء تسليم مثل الواجب به كما تقدم فهما من اقسام
المامور به مؤقتا او لا فكل من العبادات المطلقة المذكورة متصفة بالاداء
عندهم كما في التلويح وكذا ما لا يوصف بالقضاء لا يشترط له كصلوة الجمعة
وكذا العيدين ورمي الجمار فانها لا تقضى فلا التباس في اطلاق النية عن الاداء
والقضاء لانها اي الجمعة ان فاتت مع الامام يصلي الظهر لا الجمعة قضاء حتى
يحتاج الى التعيين بالوصف باحدهما واما ما يوصف بهما كالصلوة الخمس
فقالوا لا يشترط فيها ايضا لصحة كل منهما بنية الآخر بعد تعيين المؤدي
كظهر اليوم مثلا قال في فتح القدير لو نوى الاداء على ظن بقاء الوقت فتبين
خروجه اجزأه وكذا عكسه اي لو نوى القضاء على ظن خروج الوقت فتبين
بقاؤه اجزأه فقد صح كل منهما بنية الآخر لكن بشرط التعيين كما تقدم
وفي البناية لو نوى فرض الوقت بعد ما خرج الوقت لا يجوز لكن لا لعدم
جواز القضاء بنية الاداء بل لعدم مصادفة النية للمؤدي وان شك في خروجه
اي الوقت فنوى فرض الوقت جاز وقد سبق ان الاصح انه لا يجوز في جمعة
ينوي بها اي الجمعة والا بنية فرض الوقت للاختلاف فيه اي في فرض الوقت بانه
الظهر والجمعة بدل او الجمعة كما تقدم وفي التاتارخانية كل وقت شك في خروجه
كما اذا شك في خروج وقت الظهر فنوى ظهر الوقت مثلا فاذا هو قد خرج المختار

الجواز



الجواز وقد تقدم ان الاصح عدم الجواز واختلفوا في ان الوقتية تجوز بنية القضاء
ام لا والمختار الجواز اذا كان في قلبه فرض الوقت لحصول التعيين به وكذا القضاء
بنية الاداء يجوز هو المختار وذكر في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الاداء
يصح بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن
ان الوقت باق وفي هذا التمثيل سهو لان هذا ليس من الاداء بنية القضاء
بل من القضاء بنية الاداء وكذا قوله وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر
رمضان فتحرى شهرا فصام بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان ليس
من الاداء بنية القضاء بل عكسه وعكسه اي ان القضاء بنية الاداء لكن قوله كنية
من نوى قضاء الظهر اي ظهر اليوم على ظن ان الوقت قد خرج والحال ان الوقت
لم يخرج لا يصلح مثالا له وانما هو مثال للاداء بنية القضاء وكذا قوله وكنية
الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى والحال انه لم يمض
بل هو فيه لا يصلح مثالا له بل هو مثال للاداء بنية القضاء ايضا ففي الامثلة كلها
سهو والصحة فيه باعتبار انه الاداء والقضاء والخطاء اي باصل النية حيث
نوى ظهر اليوم ورمضان هذه السنة واجب ولكنه اخطأ في الظن بانه
اداء او قضاء والخطاء في مثله معفو انتهى كلام كشف الاسرار ولعل الحج فانه وان كان
مما يوصف بهما ولكنه يصح بمطلق النية فينبغي ان لا يشترط فيه نية التمييز
بين الاداء والقضاء لكن ما ذكره من كفاية مطلق النية فيه لا يلائم ما ذكره
المص فيما سبق من لزوم التعيين في الحج على تخريجه ولم يذكر الصوم
لانه علم جواز الاداء بنية القضاء وعكسه بعد ما حصل التعيين من مسئلة الاسير
المذكورة قبيل هذا الخامس من تلك المباحث في بيان الاخلاص وهو تجريد
قصد التقرب الى الله تعالى عن نفع الدنيا صرح الزيلعي بان المصلي يحتاج
الى نية الاخلاص فيها اي يحتاج الى الاخلاص في نية الصلوة بان يكون قصده
منها مجرد التقرب الى الله تعالى بلا مخالطة شيء من الاغراض الدنيوية و
وذكر في الخلاصة بعد هذه المسئلة فان نوى الصلوة ولم ينو لله تعالى كان
شارعا في الصلوة لان المسلم لا يصلي لغير الله تعالى انتهى فقد افاد بهذا القول
ان المصلي انما يحتاج حتما الى عدم ارادة كونها لغير الله واما كونها لله تعالى والتقرب
بها اليه تعالى فحال المسلم يغني عنه فيجوز شروعه بدون ذلك ولم ار من اوضحه
اي اوضح ما ذكره الزيلعي من لزوم نية الاخلاص فالمراد المص ان يوضحه نوع
ايضاح بما سيذكره فقال لكن صرح في الخلاصة بانه لا رياء في الفرائض وفي البزازية
شرع في الصلوة بالاخلاص ثم خالطه الرياء فالعبرة للسابق قال في الخلاصة
بدل قوله فالعبرة للسابق فالصلوة على ما افتتح اولا وهذا المذكور هو الموافق
لما سيذكره المص من عدم اشتراط النية في البقاء مما ذكره الفاضل البركلي في رسالته
المسماة بانقاذ الهالكين من ان الرياء يبطل العمل بالكلية سواء قارن العمل
مع الرياء او ورد في اثنائه ان كان عبادة لا يتجزى مثل الصلوة والصوم والحج
انتهى تخالف لما ذكره في الفتاوى ولا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب

بعكسه لان اداء رمضان فيه يحتاج الى التعيين صح

اي من اوضحه بالاولى صح

الجواز وقد تقدم ان الجواز الاصح عدم الجواز واختلفوا ان الوقتية تجوز بنية القضا
املا والمختار الجواز اذا كان في قلبه فرض الوقت لحصول التعيين به وكذا القضا بنية
الادا يجوز هو المختار وذكر في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الادا يصح
بنية القضا حقيقة كنية من نوى ادا ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان
الوقت باق وفي هذا التمثيل سهو لان هذا ليس من الادا بنية القضا بل من القضا
بنية الادا وكذا قوله وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصام
بنية الادا فوقع صومه بعد رمضان ليس من الادا بنية القضا بل عكسه وعكسه اي ان القضا
يصح بنية الادا لكن قوله كنية من نوى قضاء الظهر اي ظهر اليوم على ظن ان الوقت
قد خرج والحال ان الوقت لم يخرج لا يصلح مثالا له وانما هو مثال للادا بنية القضا
قوله وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضا على ظن انه قد مضى والحال انه لم يمض
لم يمض بل هو فيه لا يصلح مثالا بل هو مثال للادا بنية القضا ايضا ففي الامثلة تعكيس
سهو والصحة فيه باعتبار انه اتى باصل النية حيث نوى ظهر اليوم ورمضان
هذه السنة واصاب ولكنه اخطا في الظن بانه ادا او قضاء والخطا في مثله
معفو انتهى كلام كشف الاسرار واما الحج خاصة وان كان مما يوصف بهما ولكنه يصح
بمطلق النية فينبغي ان لا يشترط فيه نية التمييز بين الادا والقضا لكن ما ذكرنا
من كفاية مطلق النية فيه لا يلايم ما ذكره المص فيما سبق من لزوم التعيين في الحج
على تخريجه ولم يذكر الصوم بانه علم جواز الادا بنية القضا وعكسه بعد ما حصل التعيين
من مسئلة الاسير المذكورة قبيل هذا الخامس من تلك المباحث في بيان الاخلاص وهو
تجريد قصد التقرب الى الله تعالى عن نفع الدنيا صرح الزيلعي بان المصلي يحتاج الى نية
الاخلاص فيها اي يحتاج الى الاخلاص في نية الصلوة بان يكون قصده منها مجرد
التقرب الى الله تعالى بلا مخالطة شيء من الاغراض الدنيوية وذكر في الخلاصة بعد هذه
المسئلة فان نوى الصلوة ولم ينو ان الصلوة لله تعالى كان شارعا في الصلوة لان المسلم
لا يصلي لغيره تعالى انتهى فقد افاد بهذا القول ان المصلي انما يحتاج حتى الى عدم
ارادة كونها لغير الله وامالكونها لله والتقرب بها اليه تعالى فحال المسلم يغني عنه
فيجوز شروعه بدون ذلك ولم ار من اوضحه اي اوضح ما ذكر الزيلعي من لزوم نية
الاخلاص فاراد المص ان يوضحه نوع ايضاح بما سيذكره فقال لكن صرح في الخلاصة
بانه لا ريا في الفرائض وفي البزازية شرع في الصلوة بالاخلاص ثم خالطه الرياء فالعبرة
للسابق فان في الخلاصة بدل قوله فالعبرة للسابق فالصلوة على ما استفتح اولا وهذا
المذكور هو الموافق لما ذكره المص عدم اشتراط النية في البقاء وقد ذكر الفاضل
البركوي في رسالة المسماة بانقاذ الهالكين من ان الرياء يبطل العمل بالكلية سواء
عقد العمل مع رياء او ورد في اثنائه ان كان عبادة لا يتجزى مثل الصلوة والصوم والحج
انتهى تخالف لما ذكره في الفتاوى ولا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب
ثم قال في البزازية والصلوة لارضاء الخصوم لا يفيد قال في الخلاصة والصلوة بنية الخصوم
لا تفعل انتهى وتقرر في خزانة الفتاوى عن الملتقط انه قال لعل ذلك من الغافل
المبطلين انتهى واما ما روي عن النبي صلعم من صلى اربع ركعات بتسليمة واحدة يقرأ

لا يمكن نحو الصحة او اي تبديل الواجب ليس الصحة





في الاولى بفاتحة الكتاب وعشر مرات قل هو الله احد وفي الثانية بفاتحة الكتاب وعشر
مرات قل هو الله احد وثلث مرات قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بفاتحة الكتاب
وعشر مرات قل هو الله احد وثلث مرات الهيكم التكاثر وفي الرابعة بفاتحة الكتاب
وقل هو الله احد خمسا وعشرين مرة وثلث مرات اية الكرسي ثم يسلم ويقول اللهم
بلغ ثواب هذه الصلوة الى ديوان خصمائي ويصليها يوم الجمعة او في رمضان
او في ليلة العيدين فان الله سبحانه يرضي خصمه يوم القيمة كما ذكره غير علوم
فلا اختصاص له بنية الخصوم فلعل المراد ان يصلي لله تعالى ثم يهب ثوابها الى الخصوم
مع انه قد ذكر في القنية ان ما روي من الاحاديث ان من قرأ في الصلوة الاخرى
كذا مرة ونحوه فلم يصححها الثقات انتهى بل يصلي لوجه الله وفيه اشعار بانها
اذا كانت بنية الخصوم لا يكون لوجه الله ثم هذا هو الباعث لايراد هذه المسئلة
في هذا البحث فان كان خصمه لم يعف يؤخذ من حسناته يوم القيمة واشار
الى كمية الاخذ بقوله جاء في بعض الكتب يؤخذ لدانق وهو قيراطان فيكون خمس
الدرهم ثواب سبعمائة صلوة بالجماعة وفي هذه المسئلة زجر عظيم عن تحمل حقوق العباد
ومنع بليغ عن الاجتراء في الظلم والفساد فنعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات
اعمالنا اللهم اجعلنا من المتقربين الخاضعين ولا تجعلنا من المتجبرين الخاسرين
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
وقول البزازية في بعض الكتب لا يخلو عن الاشعار بعدم التعويل والقياس يقتضي
ان يكون الاقتصاص على حسب قربة الصلوة لكن لا يحكم به ما لم يرد في حقه اثر
وتنصيص من الائمة الكرام عليهم الرحمة من العزيز العلام والله تعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والماب فلا فائدة في النية اي نية ارضاء الخصوم وان كان قصده بعد ما
فلا يؤاخذ به ثم الفائدة في الصلوة لارضاء الخصوم حينئذ اي حين اذا كان الامر كما ذكر
انتهى كلام البزازية وهذا كلام يستدعي المقام ايراده وهو ان الفاضل العلامة
محمد البركوي قد قسم الرياء الى المحض والغالب والمساوي والمغلوب وجعل
الثلثة الاول مبطلة للاعمال مطلقا لمنافاتها النية التي شرطت العبادات بها
لان الرياء ارادة نفع الدنيا بعمل الاخرة وتلك الارادة تنافي ان تكون النية
الى العبادة ارادة التقرب في الصور الثلث واما في القسم الرابع فلعدم المنافاة
المذكورة فيه لم يجعله مبطلا لها بل جعل تاثيرها من حيث نقص الثواب
فقط ويجاب عن الايراد عليه بحديث لا يقبل الله من الاعمال الا ما خلص ولا يقبل الله
عملا فيه حبة خردل من الرياء بان عدم القبول لا يستلزم عدم الجواز ولا عدم الثواب
اصلا وحمل الرياء في قول الخلاصة لا يدخل الرياء في الفرائض على القسم الرابع بناء على ان
الثلثة الاول لا يقع للمؤمن في الفرائض وعلى تقدير وقوعها تخرجها عن الفرضية
فلا يكون واقعا فيها وحمل معنى عدم وقوعه في الفرائض على ان لا تخرجها عن كونها
مسقطة للقضا اصلا بل في نقص اجرها وانت خبير بان هذا الحمل الاول لا يخلو
عن تكلف وبعد والاقرب ما ذكره في التفصي عن هذا المضيق ان يقال قد تقرر ان الاهم
ان الفرائض لها حكمان دنيوي وهو الصحة الموجبة لابراء الذمة عن الواجب و

وقد افاد البزازي بقوله في حق سقوط الواجب ان الفرائض مع الرياء صحيحة مسقطة للواجب صح

في القسم الرابع م

واخروي وهو الثواب وقوله ايضا ان مبنى الثاني على خلوص النية ومبنى الاول
على استجماع الاركان والشرائط وكما استفيد منه عدم توقف الثواب على صحة العبادة
كما تقدم لا يبعد ان يستفاد ان الفرائض من حيث صحتها انما يتوقف على اصل النية
التي هي قصد الفعل الذي يتقرب به الى الله تع لا على وصف كونه لله تع وان توقف من حيث
الثواب عليها على الوصف المذكور ايضا والرياء انما ينافي قصد التقرب لا قصد الفعل
الذي يتقرب به في الفرائض فلم يبطل الرياء القصد الذي هو من مباني الصحة ومناط
اسقاط الواجب عن الذمة فلهذا لا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب وان وقع
في حق ابطال ثوابها ونقص اجرها واما النوافل فلما لم يكن المقصود منها الا الثواب
وكان صحتها عبارة عن ترتب الثواب عليها لم توجد لها حكم لان اثر الرياء فيه من كمه
خصوا عدم دخول الرياء بالفرائض والله اعلم بحقيقة الحال ومنه التوفيق واليه المرجع
والمآل ولما كان في ماذكر نوع منافات لما سنذكره قال ولكن ذكر في كتاب
الاضحية من ان البدنة تجزئ عن سبعة ان كان الكل مريدين للقربة وان اختلف
جهاتها اي جهة القربة كما بين تلك الجهات بقوله من اضحية اسم لما يذبح ايام النحر بنية القربة
لله تع وهي من اضحى يضحي اذا دخل في الضحى لانها تذبح وقت الضحى فسمي الواجب
باسم وقته كصدقة الفطر والصلوة الخمس كما في الاختيار ودم قران وهو ان يهل
بالعمرة والحج معا من الميقات ودم متعة ويقال التمتع ايضا وهو ان يفعل افعال العمرة
او اكثرها في اشهر الحج وان يحج من عامه ذلك من غير ان يلم باهله الماما صحيحا
وزاد ابن كمال بعد قوله في عامه ذلك قبله في سفر واحد ومن جزاء صيد او احصار او كفارة
شيء اصابه في الاحرام وتطوع وعقيقة ولد ولد له من قبل وكذا الوليمة كما في شرح
نقلا عن البدايع فلو كان احدهم اي احد الشركاء في البدنة مريدا به بحصته لحما لاهله او كان
نصرانيا لم يجز الاضحية عن واحد منهم وعللوا عدم الاجزاء المذكور بان البعض اذا لم يقع
قربة بعدم نية القربة كما في الاول او بعدم الاهلية لها كما في الثاني خرج الكل عن ان يقع
قربة لان الاراقة لا تتجزى ولما ترى من ظاهر ما صرح به الفقهاء من ان الاختلاط
ارادة غير القربة مبطل للاضحية عند الاشتراك ان يكون ذلك الاختلاط مبطلا
لها عند الاستقلال قال المص على العقد المذكور لو جمع واحد في نية قربة وغيرها بان
ذبحها اضحية لله تع ولغيره لا تجزئ الاضحية بالاولى اي بطريق الاولى يعني ان المخالطة
بغير القربة من شخص اخر اذا اخرج الاضحية من ان يصح عن الصحة فمخالطته
من واحد يكون بالاخراج اولى فكان منافيا لمسئلة كون الفرائض مع الرياء صحيحة
ومسقطة للواجب فاقول ان اراد بقوله ولو ذبحها اضحية لله تع ولغيره ان
ان الباعث للذبح مجموع قصد التقرب اليه تع وارادة نفع الدنيا من الغير من نحو
ثناء او غيره فالاولوية وعدم الاجزاء ممنوعات وان اراد الباعث قصد التقرب
اليه تع وتعظيم الغير فعدم الاجزاء فيه لكون المذبوح مما اهل به لغير الله تع لا لاختلاط
نية القربة بالرياء ونعني بناء مسئلة الرياء في الفرائض مخالفة القنية ومن ابى عاصم
العامري ذبح للضيف شاة وسمى اسم الله تع تحل ولو ذبح لقدوم امير او واحد من
العظماء وذكر اسم الله تع لا تحل لان في الاول الذبح لله تع والمنفعة للضيف وفي الثاني

يفعه ثنه

وان يكون قصد الفعل للتقرب منه

اي في الخروج عنها اما وجوبها بالشروع [illegible] منه

وانما سمي بتمتع لما فيه من الارتفاق باسقاط احد السفرين منه

يعني التزويج وظن ان صبي من غير بقاء صفة الاحرام كما في الايضاح منه

فان ما ذكره يعني في غير توقف ان عدم الاجزاء بمجرد ارادة غير القربة وانما ذلك بعدم وقوع البعض قربة بسبب ارادة غير القربة [illegible] منه



يفعه ثنه وبالكلية وفي الثاني التعظيم للامير لا لله تع ولهذا لا يصفه ثنه بل
يدفعه الى غيره انتهى وفي الحدادية اشكل الذبح عند مرور الضيف تعظيما
له لا يحل اكلها وكذا عند قدوم الامير او غيره تعظيما له لانه اهل به لغير الله
انتهى وقوله وينبغي ان يحرم المذبوح انما يستقيم على الثاني لا الاول وان ما
الذي نقل بقوله وصرح في البزازية من الفاظ التكفير ان الذبح للقادم من حج
او غيره يجعل المذبوح ميتة واختلفوا في لزوم كفر الذابح قال الشيخ الكردري
والعبد الواثق الدولة الجديد والشيخ والحالم على انه اي الذابح يكفر
والفضلي واسماعيل الزاهدي على انه لا يكفر انتهى انما يشهد على الثاني لا الاول
كما لا يخفى وفي التاتارخانية لو افتتح الصلوة خالصا لله تعالى ثم دخل في قلبه
الرياء فهو على ما افتتح كما تقدم والرياء انه لو خلي عن الناس لا يصلي
ولو كان مع الناس يصلي وهذا رياء محض فاما لو كان بحيث لو صلى مع الناس
يحسنها ولو صلى وحده لا يحسن وهذا ليس برياء محض فله ثواب اصل الصلوة
اذ لا رياء فيه دون ثواب الاحسان لوقوع الرياء فيه ولا يدخل الرياء في الصوم
لانه يخفى عن الناس مع ان ترك لذة الاكل والشرب وغيرهما طول النهار مع
امكان الاستيفاء خفية دليل الخلوص فقد روي عن النبي صلعم انه قال قال الله
تعالى ان الصوم لي وانا اجزي به قيل في سبب الاضافة الى الله تعالى انه بعيد
عن الرياء كما في شرح المشارق وفي الينابيع قال ابراهيم عن ابي يوسف لو صلى رياء
رياء فلا اجر له وعليه الوزر لان تكلمه الرياء وحرام وقال بعضهم يكفر ومن
يكفر الفقيه ابو الليث ذكره في تنبيه الغافلين وغلط فيه حيث جعله مناقضا
لما في المدارك لا نقل من النار ومع آل فرعون وهامان كما في الطريقة المحمدية
وقال بعضهم لا اجر له ولا وزر عليه وهو كأن لم يصل لكن عدم الوزر
مع كون الرياء حراما في العبادة لا تخلو عن بعد وفي الولوالجية واذا اراد
ان يصلي او يقرأ القرآن فخاف ان يدخل عليه الرياء فلا ينبغي ان يترك
ما اراده من الصلوة او القراءة لانه اي دخول الرياء امر موهوم لا
لا مقطوع به فلعل الله تع يعصمه منه انتهى كلام الولوالجية وصرح في كتاب السير
بان السوقي لا سهم له من الغنيمة لانه اي السوقي عند المجاوزة الى دار الحرب
لم يقصد الا التجارة لا اعزاز الدين وارهاب العدو فان قاتل بعد مجاوزته
على تلك الحالة استحق اي السهم لانه ظهر بالمقاتلة ان قصده القتال
والتجارة تبع له فلا يضره كالحاج اذا اتجر في طريق الحج لا ينقص اجره
ذكره الزيلعي وظاهره يقتضي ان الحاج اذا خرج تاجرا اي قاصدا التجارة وحدها
او غالبة او متساوية لقصد زيارة بيت الله فلا اجر له وان سقط الفرض
عن ذمته بناء على ما سبق من عدم الرياء في الفرائض وانما لم يستحق الاجر
لان قصد التجارة كان باعثا معه هنا بخلاف ما اذا اتجر في اثناء الحج حيث
كان تابعا لا باعثا وهذه هي العائدة المقصودة من نقل مسئلة كتاب السير
وصرح ايضا في كتاب الحج بانه لو طاف طالبا غريمه او هاربا من عدو او سبع

او ايف لا تجزيه عن الطواف لعدم النية ولو وقف بعرفة طالبا غريمه والمذكور في الزيلعي
بدل طالب غريمه ولو جاهلا او نائما او مغمى عليه وهذا هو الانسب للوقوف اجزأه وهو
ظاهر سنذكره في البحث الخامس الفرق بان الطواف لم يشهد قربة مستقلة بخلاف
الوقوف يعني ان الطواف لم يشهد كونه عبادة مستقلة حتى كانه ليس بركن
فاشترط فيه اصل النية والوقوف محض ركن العبادة ولم يعهد عبادة مستقلة حتى
كانه ليس بركن بنفسها فوجود النية في اول تلك العبادة يغني عن اشتراط النية في
في الركن كما في اركان الصلوة كذا قرره وسينقل المص في وجه فرق اخر عن الزيلعي ومناسبة
هذه المسئلة لهذا البحث من جهة انه يستفاد منها انه لو وقع الرياء في شيء من
اركان العبادة لا يبطلها لعدم بطلانها بعدم النية فيه وقالوا لو افتتح المصلي على غير امانة
بطلت صلوته لقصد التعليم ليس لهذه المسئلة كثير مناسبة في هذا المحل ورأيت
فرعا لمسئلة عدم الرياء في الفرائض في بعض كتب الشافعية حكاه النووي في
قال لو انسان صل الظهر لك دينار فصلى بهذه النية انه تجزيه صلوته ولا يستحق الدينار
انتهى ولم ار لاصحابنا وقريب منه من اصحابنا ما ذكره الزيلعي في تعليل عدم جواز
اخذ الاجرة على الامامة وتعليم القران عند المتقدمين بان القربة متى وقعت كانت
للعامل فلا يجوز له ان ياخذ الاجر على عمل وقع له كما في الصلوة والصوم انتهى وينبغي
على قواعدنا ايضا ان يكون الامر كذلك من الاجزاء وعدم استحقاق الدينار اما
اما الاجزاء فلما قدمناه من ان الرياء لا يدخل الفرائض في حق سقوط الواجب و
واما عدم استحقاق الدينار فلان اداء الفرائض لا يدخل تحت عقد الاجارة وما ذكرنا
نقلا عن الزيلعي يكون ايضا وجها للمسئلة الا ترى الى قولهم لو استأجر الاب ابنه
للخدمة لا اجر له ذكره في البزازية لان الخدمة عليه واجبة وعدم جواز اخذ الاجرة
على الواجب مما ذكره علماؤنا في كثير من المسائل منها هذه المسئلة ومنها مسئلة استئجار
الرجل امرأته لترضع ولده منها لان ذلك مستحق عليها ديانة ومنها لو استأجرها
على كنس البيت والطبخ والغسل وغيرها من اعمال البيت ذكرها قاضيخان والبزازية
ايضا ومنها عدم جواز اخذ الاجرة على الجواب بالقول بخلاف ما اذا كتب
فانه يجوز الاخذ بقدر كتبه ومنها عدم جواز اخذ الاجرة للقاضي في عقد
النكاح اذا لم يكن لها ولي غيره كذا في الحاوي ومنها عدم جواز الاجرة على حمل
الجنازة ودفن الميت وحفر القبر في موضع لا يوجد فيه من يحمل او يغسل او يحفر غيره
كما في الخلاصة ثم افتى المتقدمون بان العبادة ولو نفلا لا تصح الاجارة عليها كالامامة
والاذان وتعليم القران والفقه ولكن المعتمد ما افتى به المتأخرون من جواز العبادات
المذكورة لانه في زمان المتقدمين كان للمعلمين عطيات من بيت المال وزيادة رغبة
في امر الدين واقامة حسبة وفي زمان المتأخرين انقطعت عطياتهم وانقطعت
رغبات الناس في امور الاخرة فلو اشتغلوا بالعمل مع الحاجة الى مصالح المعاش
يختل معاشهم فقالوا بصحة الاجارة لجواز اختلاف الاحكام باختلاف الازمنة
كما في الزيلعي والخلاصة ولم ار حكم ما اذا نوى الصوم والحمية اي في الصوم النفل اذ في
لا يضره الرياء كما تقدم وقال في فتح القدير انه لو نوى الصوم والحمية والتداوي فالا

الصحة



الصحة لان الحمية والتداوي حاصل قصده ام لا فلم يجعل قصده تشريكا للاخلاص
بل هو قصد للعبادة على حسب وقوعها لان من ضروراتها حصول الحمية والتداوي
انتهى فعلم منه ان نية ما يلزم من العبادة مع العبادة لا تضر في الاخلاص بل يشملها
اي يشمل نية الصوم والحمية مع غيرها ما اي النية التي اذا اشرك فيها بين عبادة
صوما او غيره وغيرها اي غير العبادة ولعل المراد بالعبادة غير الفرائض
اذ علم ان الرياء لا يدخل فيها فلو اريد ما يشملها لم يحسن الترديد بقوله هل تصح
ام لا تصح واذا صحت فهل يثاب بقدره اي بقدر ما نوى من العبادة او لا ثواب
او لا ثواب له اصلا قلت ما قرره الغزالي وصاحب الطريقة رح ان قصد العبادة
ان كانت غالبة في الباعث فهل يثاب بقدرها وان كانت متساوية او
او مغلوبة لا ثواب له اصلا واما الخشوع في العبادة بظاهره وباطنه فمستحب
وفي القنية شرع في الفرض وشغله الفكر في التجارة او المسئلة حتى اتم صلوته
لا يستحب اعادته وفي بعض الكتب لا يعيد وفي بعضها لم ينقص اجره اذا لم
يكن من تقصير منه انتهى كلام القنية والاكثر على عدم وجوب الخشوع فيها
فلم يكن كالاخلاص وذكر في خزانة الفتاوى وفي الملتقط قال بعض الزهاد
من لم يكن قلبه في الصلوة مع الصلوة لا قيمة لصلوته وهذا ليس بشيء لان ظاهر
الامر بينا وهذه الافعال الظاهرة انتهى السادس من تلك المباحث في بيان
الجمع بين العبادات في النية وحاصله انه اما ان يكون الجمع بينهما في الوسائل
او يكون في المقاصد فان كان في الوسائل فان الكل صحيح حتى على الرواية
لو اغتسل الجنب يوم الجمعة ناويا بالجمعة ولرفع الجنابة ارتفعت جنابته
وحصل له ثواب غسل الجمعة اما مطلقا كما هو عند الحسن او بشرط ان يصلي
الجمعة بذلك الغسل اي بلا تخلل حدث عند ابي يوسف رح لان غسل الجمعة
سنة لصلوتها عنده ولليوم عند الحسن ومن ثم قالوا فيها ايضا لو اغتسل جنب واغتسل
قبل الصبح ودام على ذلك حتى صلى الجمعة به ينال فضل غسل الجمعة عنده وعند
الحسن لا كما في الخلاصة وان كان الجمع في المقاصد فاما ان نوى فرضين او نفلين
او فرضا ونفلا فصارت الاقسام ثلثة اما القسم الاول فلا يخلو اما ان يكون
في الصلوة او في غيرها فان كان في الصلوة فلا يصح واحد منهما قال في السراج
الوهاج لو نوى صلوتي فرض كالظهر والعصر لم تصح اتفاقا قال في الخلاصة رجل
فاتته الظهر ودخل وقت العصر فصلى اربع ركعات ينوي الظهر والعصر جميعا لا
لا يكون شارعا في واحد منهما وفي المنتقى ان كان في الوقت سعة يصير شارعا في الظهر
انتهى وكذا في البزازية كذلك وعلل كونه شارعا في الظهر بقوله لانه متعين
لوجود الترتيب انتهى وسيجيء فيما نقله المص ما يفيد انه اذا لم يكن في الوقت سعة صح
يصير شارعا في العصر وان الصحيح نفي الظهر فالاتفاق المذكور لا يناسب لهذا
المذكور وان كان في غير الصلوة فاما ان يكون في الصوم او في غيره فعلى تقدير
ان يكون في الصوم فلا يخلو اما ان يكون المنوي من جنس واحد كما اذا نوى بصوم يوم
عن واحد ويكون له ان يجعل عن ايهما شاء وعلى الثاني ان نوى بصوم قضاء ونفلا

وقد رتب مسئلة في الجمع في الصوفية التجارة

عن رمضانين لا يصح عن واحد منهما كما تقدم لكن سيأتي من ان نية الفائتين
يكون عن الاول منهما لا تخلو عن الاشعار بكونه عن الاول منهما وان لم ينو كذلك
فاما ان ينو القضاء والكفارة او كفارتين من جنسين فالاول ما اشار اليه بقوله
ولو نوى في الصوم القضاء والكفارة كان عن القضاء استحسانا ويبين ذلك
قاضيخان في الجمع مع كفارة الظهار بان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى
وكفارة الظهار حق له وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد رح كما اشار
اليه بقوله وعند محمد يكون تطوعا لان نيتين قد تدافعتا فصار كانه صام مطلقا
كما في قاضيخان وذكر في الزيلعي انه لا يجزيه عن واحد منهما وهو يشبه ان يكون قول
محمد اذ عدم الاجزاء عن واحد منهما لا ينفي ان يكون تطوعا والثاني ما اشار
اليه بقوله ولو نوى كفارة الظهار وكفارة اليمين يجعله لايهما شاء وقال
محمد يكون تطوعا وعلى تقدير ان يكون في غير الصوم فان كانت [illegible] فاعلم
اما ان يكون المنوي ايضا من جنس واحد او من جنسين فان كان كما اذا نوى
بتصدق خمسة دراهم عن زكوة مائتي درهم في سنتين فانه يجزي عن واحدة
منهما وان كان من جنسين ففيه تفصيل اشار الى بعضه بقوله ولو نوى
بتصدقه الزكوة وكفارة الظهار جعله عن ايهما شاء وكذا اذا نوى بتصدق
الدراهم كفارة اليمين وكفارة الظهار يجعله عن ايهما شاء ذكره في الخلاصة ولو نوى
الزكوة وكفارة اليمين فهو عن الزكوة ثم عاد الى الجمع في الصلوة فقال ولو نوى مكتوبة
وصلوة الجنازة فهي عن المكتوبة وفي الزيلعي لا يكون شارعا في واحدة منهما انتهى
ثم العبادتان المذكورتان ما صلح ان يصح عن احدهما لا يصلح ان يصح عن الاخرى
فالظاهر ان القول بكونه شارعا في المكتوبة المبهم الا ان يكون تفسير احتمال النية
المذكورة ضمنا وظهر بهذا التفصيل انه اذا نوى فرضين فان كان احدهما اقوى
انصرف المؤدى اليه لكن عند ابي يوسف رح فصوم القضاء اقوى من صوم الكفارة
فمن ثمه كان عن القضاء كما تقدم استحسانا وان استويا في القوة فان كان
في الصوم فله الخيار وكفارة الظهار وكفارة اليمين ولذا الزكوة مع كفارة الظهار
واما الزكوة مع كفارة اليمين فالزكوة اقوى وفيه ان مساوات كفارة اليمين
لكفارة الظهار المساوية للزكوة يستلزم مساواة كفارة اليمين ايضا للزكوة
واما في الصلوة فيقدم الاقوى ايضا ولذا قدمنا المكتوبة على صلوة الجنازة
وحكم الزيلعي بعدم كونه شارعا فيهما كما اشار اليه وعلل ذلك بالتنافي وعدم
الرجحان ولذا ابي ولا انصرف الى الاقوى قال في السراج الوهاج فلو نوى مكتوبتين
فهي للتي دخل وقتها لترجحها بوقتها ولو نوى فائتتين فهي للاولى منهما
ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة الا ان يكون في اخر الوقت فتكون
حينئذ للوقتية كما اشار اليه الحنبلي بقوله ولو نوى في وقت الظهر الظهر والعصر
وعليه الفجر من يومه فان كان في اول وقت الظهر فهي عن الفجر وان كان
في اخره فهي عن الظهر انتهى كلام سراج الوهاج بقي من هذا النوع ما اذا كبر
ناويا به كونه للتحريمة وللركوع وكذا بقي ما اذا طاف ناويا للفرض والوداع معني

ثم يعرف



ثم يعرف حكمها واقول وبالله التوفيق اما الصورة الاولى فان كبر قائما كان
للتحريمة لان الفرض اقوى فيتحمل له قال في البزازية وكذا لو نوى بالتكبيرة
تكبيرة الركوع ان كبر قائما جاز لان الفرض اقوى في المحل له فترجح ولغا نية
الركوع انتهى وعلم منه ان في صورة الجمع بينهما كونه عن الفرض اولى وان كبر غير
قائم لا يكون شارعا في الصلوة قال في قاضيخان لو ادركت في الركوع وقال
الله اكبر الا ان قوله الله كان في قيامه وقوله اكبر وقع في ركوعه لا يكون شارعا انتهى
مع ان هذا ليس من بقايا القسم الاول بل من الجمع بين الفرض والنفل واما في صورة
الثانية فالذي يظهر من كلامهم ان الطواف يكون عن الفرض لكونه اقوى من الوداع
واقدم عليه اما كونه اقوى فلان طواف الوداع واجب لا فرض مثله واما كونه اقدم فلان طواف
الزيارة يكون عند كون الحاج في منى وطواف الوداع بعد ما نفر عنه ونزل بالمحصب
وايضا طواف الزيارة يكون في ايام النحر والوداع يكون بعدها وقد قال في قاضيخان
اذا ترك الزيارة بمنى ايام وطاف طواف الصدر فطواف الصدر يكون للزيارة
وعليه بالترك طواف الصدر انتهى ففي صورة الجمع بينهما كونه عن طواف
الزيارة اولى وان نوى فرضا ونفلا وهذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلثة
للجمع بين العبادتين في المقاصد وقد جعله ثانيا في الاجمال فيكون النشر على غير
ترتيب اللف فان نوى الظهر والتطوع قال ابو يوسف رح في ظاهر الرواية عن الامام
يجزيه عن المكتوبة اي الظهر لكونه اقوى ويبطل التطوع اي نيته وقال محمد رح
لا يجزيه المكتوبة ولا التطوع لانهما متنافيان كما في الزيلعي وان نوى التصدق فهما الزكوة
والتطوع يكون عن الزكوة وكذا اذا نوى صوم القضاء والنفل والحج المنذور والتطوع
يقع عن الاقوى منهما عند ابي يوسف رح ترجيحا له عند التعارض وهو الفرض او الواجب
وعند محمد عن التطوع لانهما بطلتا بالتعارض فبقي مطلق النية فصار نفلا كما في الزيلعي
ولكن لم اعثر على وجه عدم كونها تطوعا ايضا ومطلق النية بعد التنافي من
النية الظهر والتطوع عند محمد ومقتضى دليله ان يكون تطوعا عنده وان نوى نافلة
وجنازة فهي نافلة كذا في سراج الوهاج والقياس يقتضي ان يكون شارعا
في صلوة الجنازة لكونها اقوى الا اني لم ار من صرح به واما اذا نوى نافلتين
وهذا شروع الى القسم الثالث من الاقسام الثلثة للجمع في المقاصد وقد جعله
ثالثا في الاجمال كما اذا نوى بركعتي الفجر اي بركعتين بعد طلوع الفجر التحية للمسجد
والسنة قبل صلوة الفجر اجزات تلك الصلوة عنهما اي اجزا عنهما ان كان يعني
ان المصلي لا يعد تاركا لهما فلا يؤمر باتيان واحد منهما بعدها فلا كلام فيه اذ كل
نفل بعد طلوع الفجر ينوب عن سنته وكل صلوة عند الدخول ينوب عن تحيته [illegible]
بنية الفرض او الاقتداء ينوب عنهما ايضا كما سبق وان كان يعني كون المصلي اتيا
ونائلا ثوابهما فلم نعثر عليه بل الذي لاح لنا ان تكون عن السنة فقط كما في قاضيخان
ولو نوى سنة الظهر وصلوة التسبيح اجزا عن سنة الظهر فقط لا شك انه فات
ثواب التسبيح كما في الجواهر انتهى ففي هذه النصوص اشارة الى انه لو نوى سنة ونفلا
كان المؤدى عن السنة الا ان النفل اذا اشتمل على زيادة ذكر مما لا يأتي في السنة

يكون له ثواب تلك الزيادة ولم ار حكم ما اذا نوى سنتين والمراد بهذه السنة
المستحبة لا المؤكدة على ما يشهد به قوله كما اذا نوى في يوم الاثنين صوم عرفة وفي
يوم عرفة اذا وافقه اي وافق يوم الاثنين يوم العرفة فان مسئلة التحية
اي المسئلة التي قلنا فيه اجزاء الصلوة عنهما وعن سنة الفجر وان كان من
هذا القبيل لكنها انما كانت ضمنا للسنة لحصول المقصود الذي هو تعظيم المسجد
وفقا وصحة بهما فلا تدل على الاجزاء عنهما في غيرها واقوى استدلالا في فتح قوله
ان القادم يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا بان مبنى القران على التداخل
حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد وكذلك في الاركان
واستدل ائمتنا على لزوم طوافين وسعيين فيه بان القران ضم عبادة الى
عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال وبانه لا تداخل في العبا دات
وزاد الزيلعي كالصوم والصلوة واجابوا عن الاكتفاء بتلبية واحدة وسفر
واحد وحلق بان التلبية للتحريم والسفر للتوسل والحلق للتحلل فليست
هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان كما في الهداية واستدل محمد على عدم
لزوم احدهما فيما اذا نوى حجتين بانه لا يمكن من الاحرام الا اداء ولا يمكنه
ان يؤدي الا احدهما فلا يلزمه الاخرى كالصوم والصلوة كما في الزيلعي
فعلم منه ان الصوم المذكور لا يكون عنهما بل انما يكون نفلا واحدا يمكن
ان يعبر كل واحد منهما والحاصل لم نعثر على التداخل في العبادات المقصودة الا
فيما اذا وافق وقت احدهما وقت الاخر في الصوم الواجب كما اذا قال
لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى واراد به
اليمين فكان نذرا ويمينا فقدم فلان في رمضان كان عليه كفارة اليمين
ولو قدم قبل ان ينوي فنوى به الشكر ولم ينوه عن رمضان بر بالنية واجزأه
عن رمضان وليس عليه قضاؤه فيهما لانه ادى بالقدر الممكن كما في البزازية
والحاصل حيث وجد التداخل على الاول في حق النذر دون اليمين وعلى
الثاني في حقهما فعلى هذا لا يبعد ان يستفاد منه انه لو نذر ان يصوم كل
اثنين من ذي الحجة بعد او هكذا نذر ان يصوم يوم عرفة منه فصادف الاثنين
الواحد منه عرفة فصام بينهما فانه ينبغي ان يكون عنهما ولا يلزم عليه شيء
لكونه اتيا بما عليه بقدر الممكن والله اعلم واما التعدد في الحج فقال في فتح القدير
من باب الاحرام لو احرم نذرا ونفلا كان نفلا او احرم فرضا وتطوعا كان
تطوعا عندهما لان الجهتين بطلتا بالتعارض فبقي مطلق النية والنفل
يصح به وعند ابي يوسف كان نذرا في الاولى وفرضا في الثانية وفي قوله على ما في
اشعار بالخلاف كما في الزيلعي حيث قال ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فهو حجة
الاسلام اتفاقا اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان الجهتين بطلتا
بالتعارض فبقي مطلق النية وبه تتأدى حجة الاسلام انتهى وقال
في فتح القدير من باب اضافة الاحرام الى الاحرام ولو احرم بحجتين معا
او على التعاقب لزمتاه عند الامام وابي يوسف وعند محمد في المعية يلزم

احدهما



احدهما وفي التعاقب الاولى فقط فاذا احرم بحجة ووقف بعرفة ثم احرم
بحجة عندهما يلزمه الثانية في البقاء وعند محمد لا يلزمه الثانية كما في فتاوى قاضيخان فاذا
لزمتاه عندهما ارتفضت احديهما في المعية وثانيتهما في التعاقب باتفاقهما
باتفاقهما لكن بعد هذا الاتفاق اختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف
عقيب صيرورته محرما بلا مهلة وعند الامام اذا شرع في الاعمال وقيل اذا
اذا توجه سائرا الى مكة فيكون اتقدم من الاول ونص في المبسوط
على انه ظاهر المذهب الرواية وثمرة الخلاف بينهما يظهر فيما اذا جنى
قبل الشروع او قبل السير فعليه دمان عند الامام للجناية في احرامين ودم
واحد عند ابي يوسف لارتفاض احدهما عنده كما فرغ من احرامهما ولو جامع
قبل الشروع او قبل السير فعليه دمان عند الامام للجماع في احرامين ودم [illegible]
للرفض فانه يرفض احدهما ويمضي في الاخرى ويقضي التي مضى فيها
من قابل لافسادها بالجماع وحجة وعمرة مكان التي رفضها ولو قتل
صيدا فعليه قيمتان لما ابقا او احصر فدمان وعلى هذا الخلاف
اذا اهل بعمرتين معا او على التعاقب بلا فصل انتهى فعندهما لزمتاه
وارتفضت احديهما وثانيتهما وعند محمد احديهما في الاولى وثانيتهما
في الثانية فعلى الجهتين يقضي ما ارتفض من عمرة في وقت العمرتين وذلك
العام لان تكرار العمرة في سنة واحدة جائزة بخلاف تكرار الحج وفي [illegible]
اهل بحجة وعمرة معا لزمتاه اتفاقا ويكون قارنا ولا يرفض احديهما
ان لم يكن من اهل مكة ابتدأ بالعمرة فطاف وسعى لها ثم طاف
للحج طواف القدوم ثم يحج على ما ذكر في عامة الكتب وان كان من اهل
مكة فانه يرفض العمرة في قولهم جميعا الا انه طاف للعمرة شوطا او اشواطا
ثم احرم بحجة فانه يرفض الحج في الاتفاق ويمضي في عمرته ثم يقضي الحج
في عامة ذلك ان بقي وقت الحج كما في فتاوى قاضيخان واما اذا نوى عبادة ٥
ثم نوى الانتقال عنها فان كان قبل الشروع فيها فلم اعثر على اللزوم
والتعيين بالنية الا فيما شراء الفقير للاضحية كما تقدم وقال [illegible]
في الصوم مشيرا الى انه لو نوى بعد الغروب ثم رفض قبل الصبح لم يكن
صائما اي انه لو نوى الفرض من الليل ثم النفل تنبيها [illegible] الفرض
اي النفل لكن لو نوى الفرض من الليل ثم النفل بعد الصبح لا يصير [illegible] كما
في تحرير الشيء انتهى وما سيفعله المصنف من التخيير نظر ان النية المتقدمة
الى وقت الشروع حكما اذا لم يبدلها بغيرها ما بدل [illegible] على جواز تبديل
قبل الشروع حكما واما اذا نوى عبادة ثم نوى في اثنائها الانتقال عنها الى
غيرها فان كان في الصوم فقد علمت مما نقلناه انه يصير [illegible]
وان كان في الزكوة فهي وصية لا يتصور الانتقال فيها الا اذا كان الدفع
متفرقا فنويه في بعضها بعد ما نوى في الكل الزكوة ان يكون من غيرها فيكون
المدفوع الاول عن الزكوة والباقي عما نوى واما الحج فلم اعثر على التصريح

اي قبيل الشيخ

يعني مع امكان التدارك

فيه لكن قولهم بوجوب المضي في الحج الفاسد في الجماع قبل الوقوف بعرفة وتعليلهم
ذلك بان احرام الحج لا يجوز التحلل منه الا باداء افعاله او بالاحصار كما في عمادي يقتضي
ان لا يصح الانتقال عنه الى غيره وفي اقامة الصلوة فان كبر ناويا للانتقال عنها الى غيرها صار المصلي
خارجا من الصلوة الاولى ومنتقلا الى الثانية فيتم الثانية ولا يحتسب منها ما صلى قبلها
وان نوى الانتقال ولم يكبر لا يكون خارجا بمجرد النية كما لا يكون خارجا اذا نوى بمجرد ناويا
وكبر الا اذا تلفظ بالنية او رفع يده بالتكبير كما اشار اليه سابقا وتمامه في مفسدة
الصلوة من شرح الكنز فائدة يتفرع على الجمع بين شيئين في النية وان لم يكن من
العبادات اما فاعل يتفرع لو قال لزوجته الواحدة انت علي حرام ناويا به الطلاق والظهار
او قال لزوجتيه انتما علي حرام ناويا في احديهما الطلاق وفي الاخرى الظهار وذكر
باب الايلاء من شرح الكنز نقلا عن المحيط لم يوجد في الشرح المذكور ما يتعلق بهذا المزبور
سوى ما نقل من البزازية من قوله قال لامرأته انت علي حرام ونوى بالاول الطلاق
وبالثاني اليمين فعلى ما نوى قال لامرأتيه انتما علي حرام ونوى الثلث في احديهما والواحدة
في الاخرى صحت نيته عند الامام وعليه الفتوى ولو قال نويت الطلاق في احديهما واليمين
في الاخرى عنده ان لا يقع الطلاق عليهما وعندهما كما نوى انتهى السابع من تلك
المباحث وقتها الاحوال وقتها لكونها شرطا للصحة او للثواب او للعبادات وكلها
الاول حقيقي وحكمي نقل الولوالجي بيان وقت نية الصلوة لو نوى قبل الشروع فيها فعن محمد
لو نوى عند الوضوء ان يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس
الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم تحضره النية حتى يكون النية مقارنة للاول
حقيقة جازت صلوته بتلك النية المتقدمة لكونها في اولها حكما وهكذا روي عن
الامام وابي يوسف كذا في الخلاصة وفي التجنيس اذا توضأ في منزله ليصلي الظهر ثم حضر
المسجد بمكان الصلوة مطلقا وافتتح الصلوة بتلك النية اي بلا حضور النية
وقت الافتتاح وان لم يشتغل بعمل اخر يقطعه ذلك القصد وهكذا قال محمد رح
في الرقيات لان النية المتقدمة تبقى على الفعل المفارع المتكلم مع الغير من الابقاء
الى وقت الشروع حكما ما لم يتخلل بينهما عمل اخر كما في الصوم حيث اعتبر فيه النية بعد
الغروب وان تقدم على طلوع الفجر اذا لم يبدلها بغيرها انتهى كلام التجنيس وفي خل الله
وعن محمد ابن سلمة اذا كان المصلي عند الشروع في الصلوة بحيث لو سئل اية صلوة
تصليها يجيب على البديهة من غير تفكر فهي نية تامة وان احتاج الى التأمل لا يجوز
انتهى كلام الخلاصة قال في البزازية الاصح انه لا يكون نية لان النية غير العلم فان العلم بالكفر
ليس بكفر عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه والمهرة يعلمون مذاهب المخالفين ولا كفر بها
وعند ذلك كلام الا فقهاء امام في حال البقاء يكتفي بذلك القدر واليه يحمل كلام صاحب
الهداية ولكن كلام ابن سلمة والنص في الفتوى الحنفية وان ضعفه ينبغي هذا التاويل
انتهى فعلى ما اختاره لو نوى عند الوضوء ان يصلي صلوة كذا وعند الشروع اليها لم تحضر
تلك النية ولكنه كان بحيث لو سئل يجيب على البديهة تعد تلك باقية وتصح صلوته
واما لو شرع بلا سبق النية ولا حضورها حالة الشروع ولكنه كان بحيث لو سئل لاجاب
كذلك فلا تصح تلك الصلوة وفي فتح القدير فقد شرطوا في النية المتقدمة عدم تخلل ما ليس

من جنس

وصاحب الدرر ... صاحب الهداية
على وجه اخر ...

من جنس الصلوة لصحة تلك النية مع تصريحهم بانها اي الصلوة بنية لو نوى
عند الوضوء صحيحة مع العلم بانه يتخلل بينهما اي بين تلك النية وبين الشروع
الى الصلوة المشي الى مقام الصلوة وهو اي ذلك المشي ليس من جنسها ففيه
جمع بين المتنافيين اعني اشتراط عدم تخلل ما ليس من جنس الصلوة والحكم
بصحة النية المذكورة التي قد علم وجدان التخلل فيها فلا بد لاجل التوفيق
بينهما من كون المراد بما ليس من جنسها على الاعراض عنها كالاكل والشرب
فلا يكون المشي اليها من الاشتغال بما ليس من جنس الصلوة بما يدل على الاعراض
وفي الثاني بخلاف ما لو اشتغل بكلام او اكل عمل ومرتبط لما يلزم مما قبله
لا يقض ما قبله او نقول لاجل التوفيق عد المشي اليها من افعالها غير
قاطع للنية والفرق بين الوجهين ان في الاول خص ما ليس من جنس الصلوة
بما يدل على الاعراض وفي الثاني ترك على حاله ولكن عد المشي اليها من اعمالها
وبهذا المقدار علم حال النية المتقدمة واما المتأخرة فيعلم من قوله في الخلاصة
اجمع اصحابنا ان الافضل ان تكون النية مقارنة للشروع حقيقة ولا يكون
شارعا بمتاخرة اي بنية متاخرة انتهى كلام الخلاصة لان ما مضى اي
تقدم على النية من اعمال الصلوة لم يقع عبادة لعدم النية فكذا الباقي
من اعمالها لا يقع عبادة لعدم التجزي لا يقال يصح البعض بالنية فيصح الكل لعدم
التجزي لانا نقول الصحة وجودية فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد
والفساد فيصح الفساد في باب العبادات احوط كذا في التلويح عند الاستدلال من طرف
الشافعية على عدم جواز تاخير النية في الصوم بهذا الدليل وانما جوزنا الصوم
بالنية المتأخرة عن وقت الشروع لان وقت الشروع في الصوم وقت نوم وغفلة
ولو شرطت النية فيه لضاق الامر ولما وقت الشروع في الصلوة فهو وقت
حضور ويقظة فيمكنه تحصيلها بلا مشقة كما في عمادي ونقل ابن وهبان
اختلافا بين المشايخ خارجا عن المذهب موافقا لما نقل عن الكرخي بان يقال
نقل الكرخي كما في الخلاصة وقوله من جواز التاخير اي تاخير النية عن التحريمة
بيان لما نقل عن الكرخي والاختلاف المنقول هو ما ذكره بقوله قبل الثناء
وقبل الركوع وقبل الرفع منه وقال قهستاني نقلا عن الزاهدي وقبل القعود
والكل ضعيف للعلة المتقدمة والمعتمد انه لا بد من القران حقيقة او حكما وبالقران
الحكمي قد سبق وفي الجوهرة ان محلها اي محل النية لا بعض بقول
الكرخي ولكن قال صاحب الدرر بعد ما نقل الاختلافات المذكورة وفائدة
هذه الروايات ان المصلي ان غفل عن النية امكن له التدارك فانه احسن
من ابطال الصلوة انتهى واما وقت النية المسنونة في الوضوء فقال في الجوهرة
في الجوهرة ان محلها اي وقتها عند الوجه حيث قال فيها اما وقتها فعند
غسل الوجه انتهى لكن قال في قهستاني نقلا عن الامام ومحلها قبل
سائر السنن موافقا لما ذكره المصنف من قوله وينبغي ان يكون في اول السنن
وقوله عند غسل اليدين بدلا من اول السنن والاولى ان يقول بدله عند التسمية

ما بدركم صح

ميم

من عدم كون جنس المشي من الاشتغال ... الصلوة

لان اول السنن هي لا هو اي الرسغين الى المرفقين فانه من الفرائض ومتاخر عن غسل
الوجه لبيان ثواب السنن المتقدمة فانها شرط للثواب فيه وان لم يكن شرطا للصحة
وقالوا العبرة في السنن كالوضوء المعتبرة في الوضوء فيكون وقت النية فيه ايضا اول السنن
والنية في التيمم وان كانت شرطا للصحة لكونها شرطا للثواب ايضا فكان ينبغي
ان وقتها فيه ايضا اول السنن الا ان سنته من نحو التسمية ثم الاقبال والادبار ثم
النفض ثم مسح الوجه ثم مسح اليد اليمنى ثم اليسرى كما في قهستاني لما لم تكن متقدمة
على الوضع بل مقارنة له او متاخرة عنه لم تكن لتقدمها على سننها ثمرة فكانه لذلك
قال ينوي عند الوضع اي ضرب اليد على الصعيد وهو كل ما كان من جنس الارض ولم ار وقت
نية الامامة للثواب لا للصحة لعدم اشتراطها بها كما تقدم وينبغي ان يكون عند اقتداء
احد به اذ الامامة بتحققه فتكون النية في اولها كما هو الاصل لكن هذا انما يصح
بيانا للنية الامامة في اولها للرجال واما نية امامة النساء فوقتها وقت الشروع
كما في الزيلعي وقد اشرنا اليه سابقا كما انه ينبغي ان يكون وقت نية الجماعة اي الاقتداء
اول صلوة المأموم وان وصلية كان اول صلوة المأموم في اثناء صلوة الامام كما
اذا كان المأموم مسبوقا وهذا الابتناء في صحة الانتقال من الانفراد الى الاقتداء لان
ما مضى لا تقدم من صلوته بعد الانتقال وهذا الذي ذكر من وقت نية الاقتداء انما هو
وقت النية للثواب عليه واما وقتها لصحة الاقتداء بالامام فانه قد يكون اقدم كما
سيظهر مما نقله بقوله فقال في فتح القدير والافضل ان كان المأموم مدركا ان ينوي
الاقتداء عند افتتاح الامام قال الزيلعي والافضل ان ينوي الاقتداء بعد تكبير الامام
حتى يكون مقتديا بالمصلي انتهى ثم ان هذا المذكور ليس ما بصدده بيانه بل
انما ذلك بحث هو قوله فان نوى الاقتداء حين وقف الامام موقف الامامة قائلا
بانه لم يشرع جاز لانه ما قصد الشروع في صلوة الامام للحال بل انما قصد الشروع في صلوة
الامام اذا شرع الامام كذا في قاضيخان ثم هذا البيان من طلب لا يخلو عن ابهام
ان لا ثواب على التقدير الثاني والامر ليس كذلك فالوجه ان يقول وبهذا الثواب
اه وهذا للافضلية واما للصحة في لكان اوفق وان نوى ذلك اي الاقتداء حين
وقف يعني ظن انه اي الامام شرع في الصلوة والحال انه لم يشرع بعد اختلف فيه قيل
يجوز وقيل لا يجوز واما نية التقرب لصيرورة الماء مستعملا فوقتها حين الانفصال بل
عند صب الماء على العضو لان ابتداء الاستعمال ذلك فلو نوى بعده لا يصير ذلك
الماء مستعملا عند محمد رح واما عندهما فكونه مستعملا باحد الامرين اما بقصد التقرب
او بازالة الحدث فان توضأ للتبرد او غسل اعضاء الوضوء للطين او لتعليم احد
يكون مستعملا عندهما لوجود ازالة الحدث لا عنده لعدم قصد التقرب وهذا المذكور
وقت النية التي بها يصير الماء مستعملا واما كون الماء مستعملا فبعد الانفصال
عن العضو عند البعض وبعد الاستقرار في مكان عند الاخرين واما وقتها في الزكوة
فقال في الهداية ولا يجوز اداء الزكوة الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة لعزل
مقدار ما وجب لان الزكوة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها اي في النية
الاقتران الا ان الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية

وقت

والحاصل ان العبادات لا تنعقد الا ... الافعال لا يكفي فيها مجرد النية بل لا بد من الاقتران الفعل ... منهم

في الصوم

٣١

في الصوم انتهى فقد تجوز والتقديم اي تقديم النية على الاداء لكن بشرط ان تكون
النية المتقدمة عند العزل لان العزل فعل من افعالها فجازت النية عنده
بخلاف ما اذا نوى ان يؤدي الزكوة ولم يعزل شيئا فجعل يتصدق شيئا فشيئا
الى اخر السنة ولم تحضره النية حيث لم يجزه عن الزكوة لان النية لم تقترن
بفعل ما فلا يعتبر كذا في الزيلعي وهل يجوز اداء الزكوة بنية متاخرة عن الاداء
فقال في شرح المجمع لو دفعها بلا نية ثم نوى بعده ان كان المدفوع قائما بيد
الفقير جاز والا فلا انتهى ونقل قهستاني عن الروضة كذلك واما صدقة
الفطر فكالزكوة نية ان كان المراد كالزكوة في اشتراط النية للصحة فمسلم
لكن هذا المبحث ليس محاله بل محله صدر الكتاب عند بيان اشتراط
النية في الزكوة وقد تركت ذلك ثمه وان كان المراد كالزكوة في وقت النية
كما هو المناسب للمقام فجواز تقديم النية على الاداء لم يصرح به بل تعليلهم ذلك
في الزكوة بتفرق الدفع ولزوم الحرج في اشتراط المقارنة عند كل دفعة اذ
اذ التفرق فيها لقلتها غير مشهور بل لم يجز الدفع باكثر من فقير واحد الا عند
الكرخي كما في الدرر واما جواز تاخيرها عن الاداء فيمكن ان يستفاد مما ذكر
في حاوي المنية من قوله دفع عند الفقير منويين من الخبز فاكل بعضه وقال الفقيه
المصنف لم يحد هذه البقية يبوب عن صدقة الفطر اذا نوى بها بعد الدفع
بجهة التمليك والاخذ ولا يحتاج فيه الى معرفة الفقر انتهى وكذا كل فقير
الا الذمي فانه مصرف للفطر اي لصدقة الفطر دون الزكوة وكذلك مصرفا
للنذور والكفارات وان كان الدفع الى فقراء المسلمين اولى لكن ذلك
عندهما وعند ابي يوسف لا يجوز دفع شيء من ذلك اليه اعتبارا بالزكوة
واما الحربي والمستامن فليس مصرفا لشيء من الصدقات الواجبة واما التطوع
فانه يجوز دفعه الى الكل كما في الحدادي واما الصوم فما يخلو اما ان يكون فرضا
والمراد بالفرض ههنا اعم من الواجب بدليل ذكره ما بعده او نفلا فان
فرضا فلا يخلو اما ان يكون فرضا اداء رمضان او غيره فان كان اداء رمضان
جاز بنية متقدمة معتبرا غايته تقدمها من غروب الشمس حتى لا يجوز
تقدمها عليه ومقارنة اي وجاز بنية مقارنة للشروع وهو الاصل وبنية
متاخرة عن الشروع الى ما قبل نصف النهار الشرعي اي الضحوة الكبرى
قال في التلويح اعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى
لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال
فهو نصف النهار من طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال
بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي انتهى
تيسيرا على الصائمين وان كان غير اداء رمضان من قضاء او نذر او كفارة
فيجوز بنية متقدمة من غروب الشمس الى طلوع الفجر وبنية مقارنة
لطلوع الفجر لان الاصل القران ولا يجوز بنية متاخرة كما في فتاوى
قاضيخان وان كان نفلا غير رمضان اداء يعني يجوز التقدم والتاخر الى الضحى

قال في التلويح يمكن حصول النية بالليل من الاحتياط ... دفعا لا تعين ... الى الاستثناء انتهى

المذكورين اقول فعلى هذا البيان يكون النذر المعين في حالة غير اداء رمضان ويكون
حكمه حكم ذلك الغير ثم ان المصرح في كتب الفقه ان يكون كاداء رمضان فان
في الخلاصة تجوز النية بالليل في كل صوم وبالنهار قبل الزوال في النفل بالاجماع
وفي الفرض المعين عندنا وهو صوم رمضان والنذر المعين وفيما سوى ذلك
وهو صوم القضاء والنذر المطلق وصوم كفارة اليمين والظهار وكفارة القتل
وجزاء الصيد والحلف والمتعة وكفارة رمضان لا يجوز بنية من النهار انتهى
واما الحج فالنية فيه سابقة على الاداء كائنة عند الاحرام وهو اي الاحرام النية
مع التلبية او ما يقوم مقامها اي مقام التلبية وقوله من سوق الهدي بيان
لما يقوم مقامها والمستفاد منه ان المحلوف الاحرام هو عبارة عن مجموع
النية والتلبية او ما يقوم مقامها صرح بذلك مولانا اخي جلبي لكن
كون الاحرام كذلك لا يلايم كون النية عند الاحرام اذ الشيء لا يكون
عند ما يكون مركبا عنه وعن غيره لاستلزامه كونه عند نفسه فلا يكون
فيه القران اي مقارنة النية للاداء ركنا منه وكذا لا يمكن التاخر عنه
لانه لا يصح افعاله الا اذ تقدم الاحرام وهو ركن فيه او شرط على قولين
ظاهره ان قوله هي راجعة الى النية والمجرور فيه الى الاحرام لكن لم اظفر
للقول بكون النية شرطا في الاحرام فلعل المرفوع راجع الى الاحرام باعتبار
كون النية مع التلبية والمجرور راجع الى الحج فيكون قوله على قولين اشارة
الى كون الاحرام شرطا عندنا وركنا عند الشافعي ويمكن ان يكون القولان
اشارة الى كونه ركنا عند محمد وشرطا عندهما كما في التحريمة اذ ذكر
في قهستاني انه كالتحريمة في الخلاف في الركنية وقد صرح في الحدادي بان
كون التحريمة شرطا عندهما وفرضا عند محمد رح وثمرة الخلاف بين كونه
شرطا او ركنا يظهر فيما اذا احرم قبل اشهر الحج فانه جاز عند من يقول
هو شرط لا عند من يقول هو ركن كما في الدرر فائدة يناسب ان يذكر
ههنا وان لم يكن من هذا المبحث وهل تصح نية عبادة وهو في عبادة
اخرى فصحة تلك النية في العبادات المستقبلة التي تتخلل اوقاتها
اوقات العبادات الاخر كالصوم والحج مما علم ضرورة واما في الزكوة فان
اتفق حالة الدفع بعد المغرب او ينوي صوم الغد ينبغي ان يصح فيهما ايضا
واما الصلوة فان كان المنوي فيها مما تصح فيه النية بلا حاجة الى مقارنة
على من افعاله كالصوم تصح تلك النية كما هو المصرح بقوله في القنية
نوى في صلوة مكتوبة او نافلة الصوم تصح نيته حتى لو نوى في صلوة
المغرب قضاء يوم من رمضان لنذا غدا ثم لم تحضره النية الى ما بعد
طلوع الفجر يصح ذلك الصوم بتلك النية ولا تفسد صلوته انتهى لعدم
ما ينافي الصوم فيه وان كان المنوي فيها مما يقتضي مقارنة النية بفعل
من افعاله كالزكوة والحج فينبغي ان لا يصح واما ان نوى الصلوة الاخرى
فيها فان كانت على ان يؤديهما معا فلا تصح تلك النية لامتناع التداخل

فيها

فيها وان كانت على الانتقال عنها فان كبر صحت ولكن فسدت الاولى والا ٢٢
فلا كما تقدم وان نويهما على ان تؤديهما بعد تمام الاولى فالذي يستفاد من مسئلة
عند الوضوء انه ان كان وقت الشروع في الثانية تجب نية ولو سئل اي صلوة
اجاب على البديهة يصح وان احتاج الى تامل لا يصح والله اعلم الثامن من
تلك المباحث في بيان عدم اشتراطها في البقاء والتحرج في ذلك الاشتراط
وفي بيان حكمها مع كل ركن فالواني الصلوة لا تشترط النية في البقاء بعد ما
وجدت في الابتداء والتحرج في ذلك كذا في البيانية تخلد بقية العبادات من الصوم
والحج وغيرهما وفي القنية لا تلزمه نية العبادة في كل جزء وانما تلزمه في جملة
النية في جملة ما يفعله في كل حال انتهى فدل على ان نية العبادة ليست بشرط
في كل ركن منها ولكن ذلك انما هو فيما لم يفت عن محله اذ قد نقل في جواهر
الفقه عن الفتوى الظهيرية ان السجدة اذا فاتت عن محلها افتقرت
الى النية اعني بها نية ما عليه او بنية القضاء فوات بها عن محلها بتخلل
ركعة بينهما وبين محلها انتهى وفي البيانية افتتح المكتوبة ثم نسي
وظن انها تطوع واتمها على نية التطوع اجزاته عن المكتوبة يعني لعدم
اشتراط النية في البقاء وفي الخلاصة ولو نوى ان يصلي الظهر فلما قام الى الثالثة
نوى انها العصر فلما صلى ركعة لو نوى صلوة الغداء فهو في صلوة انتهى وفي
الغريب ما في المجتبي ولا بد من نية العبادة في الصلوة وهو التذلل والخضوع
على ابلغ الوجوه ومن نية الطاعة وهو فعل ما اراد الله منه اي فعل ما امر الله
به ونية القربة وهي طلب الثواب بالمشقة في فعلها وينوي انها فرض
له في نيته بان يكون اقرب الى ما وجب عقلا من العدل واداء الامانة والبعد عما
حرم عليه من الظلم وكفران النعم هذه النيات من اول الصلوة الى اخرها
خصوصا عند الانتقال من ركن الى ركن فهذه الجملة ولكن قوله ولا بد من نية
العبادة في كل ركن خلاف ما صرحوا به من عدم لزومها في البقاء ومنشاء
لهذا الاستغراب والنفل كالفرض فيها اي في النيات المذكورة الا في وجه
وهو اي ذلك الوجه ان ينوي في النوافل بدل نية الطاعة في الفرائض
انها اي النوافل لطف في الفرائض اي اتمام لها ان كانت بعد الفرائض
فانها انما شرعت بعدها لجبر نقصانها وتسهيل لها اي للفرائض ان
ان كانت قبلها لقطع طمع الشيطان فانه يقول من لم يطعني في ترك ما لم يكتب
عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه فييأس عنه فيترك تسهيل عليه
الفرائض انتهى كلام المجتبي وظني ان هذه النيات من المستحبات ولما
قوله لا بد فالمراد لاجل حصول التقوى او في اعتبار التصوف كما قال في جواهر
الفقه ان للصلوة ظاهرا وباطنا فظاهرها اقامتها بالمحافظة عليها بتعديل
اركانها فهو بمنزلة المظروف وباطنها ادامتها بدوام المراقبة وجمع الهمة
وحضور القلب والتوجه الى الله تعالى فهو بمنزلة المظروف وهو الحق وصورة
الصلوة صورة جزئية الخلق بان تحزب صور تمكث عن الاشتغال بالغير

المعبودية ومعنى الصلوة المناجاة مع الرب كما قال عليه السلام لو يعلم المصلي من يناجي ما التفت
فالمصلي سائر الى الله بقلبه فيدع هواه ودنياه وكل شيء سواه وصلوة الظاهر بالاذكار
والاركان التي تلوناه وصلوة الباطن بالانخلاع عن الاكوان والتوجه بالكلية الى الحضرة
واستغراقه بلذة المناجاة في كل مكان وزمان انتهى والحاصل ان المذهب المعتمد
ان العبادة ذات الافعال يكتفى بالنية في اولها اي اول الافعال ولا يحتاج اليها في كل
فعل منها كما نقل من المجتبى اكتفاء بانسحابها عليها اي على الافعال في ضمن نية الكل
الا اذا نوى ببعض الافعال غيرها وصح ذلك الفعل له فلا يكتفى بالنية في اولها مطلقا
بل فيه تفصيل اشار اليه بقوله فقالوا لو طاف طالبا للغريم او هاربا من عدو لا يجزيه
ولو وقف كذلك اي طالبا للغريم بعرفات اجزاه وقد قدمناه في المبحث الخامس
والفرق بينهما مع ان كلا منهما من اعمال الحج بل من اركانه ان الطواف عهد قربة
مستقلة ولهذا يتنفل به وان استقل استدعى استقلال النية بخلاف الوقوف فانه
لم يعهد بها ولهذا لم يتنفل به فيكتفى فيه بالنية الضمنية وفرق الزيلعي بينهما بعد
هذا الفرق بفرق آخر وهو ان النية عند الاحرام تضمنت جميع ما يفعل في الاحرام
فلا يحتاج الى تجديد النية فيما يفعل في ذلك الاحرام اكتفاء بالنية الضمنية تيسيرا للعباد
والطواف اي طواف الزيارة يفعل بعد التحلل من وجه اذ هو بعد الحلق الذي تحل
بعده غير النساء وفي الاحرام من وجه حيث لم تحل له النساء وبعد فاشترط فيه
اي في الطواف باعتبار وقوعه بعد التحلل بعد اصل النية وهو نية الطواف ولم يوجد
ذلك فيما اذا طاف للغريم لا يشترط فيه تعيين الجهة من كونه طواف الزيارة باعتبار
انه في الاحرام من وجه عملا بالشبهين كما في الزيلعي ثم اشتراط اصل النية دون
تعيين الجهة مذكور في الزيلعي في كلا الوجهين ففي الوجه الاول اشتراط اصل النية
باعتبار الاستقلال وعدم اشتراط التعيين باعتبار انه من اعمال الحج ثم الوجه الآخر
المنقول عن الزيلعي يقتضي اشتراط اصل النية وتعيين الجهة في طواف الصدر
اذ هو بعد التحلل من كل وجه مع ان تعيين الجهة ليس بشرط في مطلق النية
كما سيتضح وقالوا لو طاف بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الطواف الفرض
ولو طاف بعد ما حل النفر من منى ونوى التطوع اجزاه عن الصدر لان هذا
الطواف واجب فلم يعتبر فيه الجهة ايضا كذا في فتح القدير وهو مبني على ان نية
العبادة تنسحب على اركانها فيكتفى بل مبني على وجود اصل النية حتى نية التطوع
وعدم اشتراط الجهة لكونه من اعمال الحج وانصباب نية العبادة عليه قال في الجامع
كل طواف وجد في وقته يكون عنه وان نواه تطوعا او غيره مثاله المحرم اذا قدم مكة
وطاف بها تطوعا كان للقدوم وان كان محرما بعمرة فطوافه للعمرة ثم قال
بعد هذا القول وكذا الطواف في وقت طواف الزيارة كان للزيارة وان لم ينو ذلك
لا بد من النية ولا يعتبر الجهة انتهى واستفيد منه ان نية التطوع في بعض الاركان بل
في الواجبات ايضا كما عرفته لا تبطله وفي القنية ان تعمد ان لا ينوي العبادة ببعض
ما يفعل في الصلوة لا يستحق الثواب به ثم ان كان ذلك البعض فعلا لا تتم العبادة
بدونه كالفرائض فسدت العبادة والا كان نقصا وفيه اساءة انتهى وباجمله

اما اذا نوى



واما ينوي ببعض افعال العبادة ما لا يكون عبادة كطلب الغريم بالطواف مثلا او
او ينوي عبادة اخرى مع تلك العبادة كنية سجود التلاوة بالركوع او بدونها
كنية التطوع في وقت طواف الفرض او ينوي ان لا يكون عبادة فعلى الاول
ان كان الفعل مما عهد بالاستقلال كالطواف لا يصح ذلك الفعل وان كالوقوف
بعرفة يصح وعلى الثاني يصح مطلقا وعلى الثالث لا يصح مطلقا واما اذا لم يخطر
بباله شيء اصلا فالجواز فيه بالطريق الاولى والله اعلم النافع من تلك المباحث ان محلها
محلها القلب في كل موضع يشترط فيه النية لان حقيقتها قصد الطاعة والتقرب
الى الله تعالى ومعلوم ان القصد لا يوجد الا في القلب ولا نفهم محلها من حقيقتها
قال وقدمنا حقيقتها وههنا اصلان الاصل الاول منهما انه لا يكفي في صحة النية
التلفظ باللسان وحده دونه اي دون القلب الا اذا لم يقدر او شك في حصولها
كما اشار اليه بقوله وفي القنية والمجتبى ومن لا يقدر ان يحضر قلبه لينوي
بقلبه او يشك في حصول النية يكفيه التكلم باللسان لا يكلف الله نفسا الا وسعها
انتهى ثم قال فيها ولا يؤاخذ فيها اي في الصلوة بالنية حال سهوه لان ما يفعله
من الصلوة فيما سهو معفو عنه وصلوته مجزئة في حق سقوط الواجب ان
ان لم يخل بشيء من الفرائض وان لم يستحق بها اي بالصلوة في مقابلة ما
يفعله حال سهوه ثوابا انتهى كلام القنية ومن فروع هذا الاصل انه لو اختلف
اللسان والقلب فيما يشترط فيه النية فالمعتبر ما في القلب حتى لو عزم على صلوة
الظهر وجرى على لسانه نويت صلوة العصر يجزيه كما في الحاوي ثم كونه من فروعه
انما يظهر اذا كان معنى الاصل المذكور عدم كفاية التلفظ وكفاية القلب واما اذا
كان معناه عدم كفاية التلفظ بلا حصول في القلب كما هو المتبادر فلا نعم لو جعل
من فروع كون محلها القلب لم يبعد وخرج من هذا الاصل اليمين بل ينبغي
خروج كل ما لا يتوقف على النية ولا يشترط فيه الرضا يمينا او طلاقا او عتاقا او نكاحا
او رجعة او تدبيرا او عفوا عن دم العمد او نذرا او ظهارا او ايلاء او فيئا فيه او اسلاما
فلو سبق لسانه الى لفظة اليمين بلا قصد انعقدت اليمين ولزمت الكفارة بالحنث
او قصد ان يحلف على ما سبق للحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره اي الى غير
ذلك الشيء انعقدت اليمين على ذلك الغير لكفاية التلفظ وعدم اشتراط
القصد المذكور في اليمين بالله تعالى واما في الطلاق والعتاق الصريحين اذا
سبق لسانه بلا قصد فيقع قضاء لا ديانة فلم يخرجا عن الاصل المذكور باعتبار
عدم وقوع الطلاق والعتاق ديانة لكن هذا الحكم ليس اتفاقيا بل فيه اقوال
قال في الخلاصة وطلاق اللاعب والهازل وطلاق الرجل الذي اراد ان يتكلم فسبق
بالطلاق فالطلاق واقع في فتاوى النسفي وفي المنتقى قال ابو حنيفة رح لا يجوز
الغلط في الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسقني فسبق اللسان بالطلاق
ولو كان في العتاق يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط في واحد منهما انتهى
وقال في الخانية ولو اراد ان يقول شيئا فجرى على لسانه النذر او الطلاق او
او العتاق قال الفقيه ابو جعفر رح في النذر يلزمه المنذور بلا خلاف وفي الطلاق

والعتاق يقع في قول محمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقع الطلاق بينه وبين
اللّه تعالى ويقع العتق وعن ابي حنيفة رح على عكس هذا يقع الطلاق ولا يقع العتاق
والظاهر من قول ابي حنيفة وقوع الطلاق والعتاق كما قال محمد رح ومن فروعه
اي فروع هذه الاصالة لو قصد بلفظ غير معناه الشرعي وانما قصد معنى آخر
مما استعمل فيه اللفظ حقيقة او مجازا بخلاف ما اذا لم يستعمل اصلا كما لو
قال انت طالق ونوى الطلاق عن العمل فانه لا يصدق قضاء وديانة
كما في الزيلعي وقد تقدم ان لفظ الطلاق اذا اراد به الطلاق عن وثاق
يعني اذا قال بعد قوله انت طالق اردت به الطلاق عن وثاق لا يصدق
قضاء ويدين فلم يكن التلفظ به في وقوع الطلاق قصدا بانه في الخانية
ولو قال لعبده انت حر وقال قصدت به عن العمل كذا لا يصدق قضاء كما في مسئلة
الطلاق وقد حكي في البسيط ان بعض الوعاظ طلب من الحاضرين شيئا
فلم يعطوه فقال متضجرا طلقتكم ثلاثا وكانت زوجته فيهم اي في الحاضرين
وهو اي الواعظ لا يعلم كون زوجته فيهم فافتى امام الحرمين بوقوع الطلاق
ثلثا عليها قال الغزالي وفي القلب منه شيء يعني تردد في وقوع الطلاق
واقول وبالله التوفيق قد كنت لاحظت هذه المسئلة فترجح عندي عدم
الوقوع بناء على ان بعض المخاطبين رجال فالمعنى الحقيقي للطلاق فيهم محال
بل المراد منه هجوهم ومفارقتهم مما لم يقع من الواعظ قصد الطلاق لزوجته
ينبغي ان لا تطلق ثم رأيت مسئلة في الخلاصة والبزازية تدل على عدم الوقوع
حيث قال وفي ايمان مجموع النوازل سئل نجم الدين عن هندي معتق له
امرأة معتقة جرى على لسانه هذا الزوج من غير حضرة المرأة دادم هندوستانا سه
هفت طلاق قال لا تطلق لان هندوستان اسم للبلاد فقيل لنجم الدين
هل الاضافة في الفارسية جائز قال نعم يقال ازين ده بسوار كون واهل القرية
رجال ونساء فاذا جمع بين الاهل وغير الاهل لا تطلق انتهى فقد دلت
هذه المسئلة على انه لو قال لاهل القرية طوالق وزوجته فيهم لا تطلق
لان اهل القرية رجال ونساء فتأكد عندي عدم الوقوع في مسئلة الواعظ
والله تعالى اعلم قلت تتخرج هذه المسئلة متفرعة على ما في فتاوى قاضيخان
من العتق قال رجل عبيد اهل بلخ احرار او قال كل عبد في الارض او قال
كل عبد في الدنيا قال ابو يوسف لا يعتق عبده وقال محمد يعتق وعلى هذا الخلاف
الطلاق وهذا هو محط الفائدة وقد قال قاضيخان في كتاب الطلاق رجل
قال لامرأته نساء العالم او نساء الدنيا طوالق لا تطلق امرأته ولو قال
نساء هذه البلدة او هذه القرية طوالق وفيها امرأته طلقت وعن ابي
يوسف رح لو قال نساء بغداد طوالق وفيها امرأته لا تطلق وعند محمد
تطلق انتهى وبقول ابي يوسف اخذ عصام بن يوسف وبقول محمد اخذ
شداد والفتوى على قول ابي يوسف لو قال كل عبد في هذه السكة وعبده
في السكة او قال كل عبد في المسجد حر فهو على هذا الخلاف ولو قال كل عبد

الجامع م

في هذه الدار

وعن البزازية اراد بنا يجري على لسانه النذر او الطلاق والعتاق في النذر يلزم المنذور بلا خلاف وفي الطلاق والعتاق كذلك عند محمد وعن الامام انه يقع الطلاق لا العتاق وعن الثاني بالعكس لان العتاق لا يحتمل الا وجها واحدا والطلاق يكون عن النكاح وعن الوثاق فلا بد من قصد طلاق النكاح انتهى منه

اي ازين اصلاوية منه

قال كل عبيد بغداد ولم ينو عبيده وهو من اهل بغداد او قال كل عبيد اهل بغداد او قال كل عبيد اهل بلخ احرار مع

وفي [illegible] عن المحيط انه قال لا [illegible] عصام الدين بن يوسف انتهى

وقال في الذخيرة وجه عدم الوقوع في قوله نساء [illegible] اهل الدنيا [illegible] انتهى منه



في هذه الدار وعبيده فيها يعتق عبيده في قولهم يعني بلا خلاف ولو قال ولد
آدم كلهم احرار لا يعتق عبيده في قولهم انتهى فمقتضاه ان الواعظ ان كان
في دار حلفت زوجته فيها كقوله كل عبد في هذه الدار وان كان الواعظ في الجامع
او السكة فعلى الخلاف المذكور فعند محمد رح تطلق وعند ابي يوسف لا لكن على هذا
التخريج لا بد من بيان عدم الفرق بين التعبير عنهن بما فيه اشارة الى السوق او الدار
وبين مخاطبتهن حاضرين في احديهما وكذا بين مخالطة الرجال وعدم مخالطتهم
فلعله للوجه الاول منهما قال والاولى تخريجها متفرعة على مسئلة اليمين وتلك
المسئلة ما ذكره بقوله ولو حلف لا يكلم زيدا فسلم على جماعة هو فيهم قالوا حنث
وان نواهم دونه دين ديانة لا قضاء انتهى فعند عدم نية الواعظ ان لا تدخل
زوجته يقع الطلاق عليه فان مسئلة اليمين لا فرق بين كونه يعلم ان زيدا فيهم
او لا يعلم ذلك فكذا في مسئلة الواعظ فان عدم علمه بكون زوجته فيهم لا يمنع
عن الوقوع لكن هذا التخريج ايضا لا يتم الا بعد بيان عدم الفرق بين مخالطة
الرجال وعدم مخالطتهم وقد عرفت حالهم فيما تقدم ويتفرع على هذا الاصل
فروع كثيرة منها انه لو قال لها يا طالق وهو اي طالق اسمها ولم يقصد
الطلاق قالوا لا يقع كيا حر وهو اي الحر اسمه اي اسم العبد كما في الخانية ثم
قال فيها ايضا رجل اشهد ان اسم عبده حر ثم دعاه يا آزاد يعتق لانه سماه
بغير اسمه وكذا اذا سماه بالفارسية آزاد ثم دعاه يا حر عتق انتهى وفرق
المحبوبي مبتدأ في التلقيح بين الطلاق فلا يقع في يا طالق وبين العتق فيقع
في يا حر خلاف المشهور غيره ومنها انه لو نجز الطلاق بان قال انت طالق
مثلا وقال اردت به التعليق على كذا اي على الخروج بغير اذني مثلا ولم يوجد
الشرط لم يقبل قضاء لكونه خلاف الظاهر ويدين اي يقبل ديانة ولو قال
كل امرأة لي طالق وقال اردت به غير فلانة لم تقبل ديانة كذلك اي قضاء ويدين
اي يقبل ديانة ولو قال في الكنز قالت المرأة لزوجها تزوجت علي امرأة فقال
الزوج كل امرأة لي طالق طلقت المحلفة او قال في جوابها ان تزوجت امرأة
فهي طالق ثم ابانها ثم تزوجها تطلق مرة اخرى كما في الخانية من باب التعليق
وفي شرح الجامع لقاضيخان وعن ابي يوسف انها لا تطلق وبه اخذ مشايخنا
وفي المبسوط وقول ابي يوسف اصح عندي قال في البزازية اخذ بعض المشايخ
بقول الامام الثاني رح تقييدا بالغرض جائز نص عليه في مختصر التقويم انتهى
ولو قيل له الك امرأة غير هذه المرأة فقال كل امرأة لي طالق لا تطلق هذه
المرأة والفرق بينها وبين مسئلة الكنز يعني على قول غير ابي يوسف رح المذكور
في الواجهة قال فيها ويمكن ان قول الزوج بناء على القول الاول فانما دخل تحت
قوله ما يحتمل الدخول تحت القول الاول يعني قولها انك تزوجت علي امرأة
اسم المرأة يتناولها كما يتناول غيرها فيدخل ما حضرها قوله غير هذه المرأة
لا يحتمل هذه المرأة فلا يدخل تحت قول الزوج انتهى وعرف ايضا ان في الاول
اعترضت على الامر المباح وهو يقتضي تعميم الطلاق بخلاف الثاني كما هو المستفاد

يعني ان اعتراضها على الامر المباح الذي هو التزوج قرينة تعميم الطلاق للمحلفة وغيرها منه

وعرف [illegible] ان [illegible] ما ذكرناه المبسوط [illegible] منه

من البزازية في هذه المسئلة وكثير مما يذكر ههنا استطرادية ليست من فروع الاصل
المذكور ومنها انه ذكر في الكنز كل مملوك لي حر عتق عبيده القن وامهات
اولاده ومدبروه لا مكاتبه لان الملك فيه ناقص وذكر في شرحه للزيلعي ولو قال
نويت العبيد السود دون البيض او عكسه لا يدين لان الاول تخصيص العام فيعمل فيه
قصد التخصيص والثاني تخصيص الوصف الغير المذكور ولا عموم لغير اللفظ فيه نية
التخصيص اذ التخصيص فرع العموم ولو نوى النساء دون الرجال عكس ما نوى اولا
لم يدين لان المملوك حقيقة في الذكور دون الاناث وان الانثى يقال لها مملوكة لكن
عند الاختلاط يستعمل لفظ التذكير عادة بطريق التبعية ولا يستعمل فيهن
عند الانفراد بهن فيكون نية لغوا كما في الزيلعي وفي الكنز ان لبست او اكلت او شربت
ونوى معينا من الثياب او الطعام او الشراب لم يصدق اصلا يعني لا قضاء ولا ديانة
لان النية تعمل في الملفوظ لانها لتعيين المحتمل والطعام ونحوه غير مذكور وانما
يثبت مقتضى والمقتضى لا عموم له فلا يحتمل الخصوص بالنية ولو زاد على الاول
ثوبا او زاد على الثاني طعاما او على الثالث شرابا ثم قال نويت معينا دين لانها
نكرات في الشرط فتعم كما تعم في النفي لكن نية المعين خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي
كما في الزيلعي وهذا الثاني يكون من فروع الاصل المذكور وفي المحيط لو نوى جميع الاطعمة
في لا ياكل طعاما وجميع مياه العالم في لا يشرب شرابا يصدق قضاء ايضا انتهى
حيث لا يحنث بالاكل والشرب وفي الكشف الكبير يصدق ديانة لا قضاء
لان ذلك خلاف الظاهر باعتبار انه متنع عما لا يتصور وقيل يصدق قضاء ايضا
وفي الكنز لو قال لموطوئته انت طالق ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة ان لم
ينو شيئا او نوى عند كل طهر طلقة وكانت هي من ذوات الحيض وان كانت
من ذوات الاشهر يقع للحال طلقة وبعد شهر اخرى وكذا الحال اذا لم يكن له
نية او نوى كذلك وفي غير الموطوئة وقعت للحال طلقة ثم لا يقع عليها قبل التزوج
بشيء لان تقدير هذا الكلام انت طالق ثلاثا لوقت السنة فينصرف الى السنة
في حق كل واحدة منهن كما في الزيلعي ولو نوى ان يقع الثلث الساعة او عند كل
شهر واحدة صحت نيته انتهى لانه نوى ما يحتمله لفظه لانه سني وقوعا لان وقوع
الثلاث جملة عرف بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه اذ المطلق ينصرف
الى السني وقوعا وايقاعا وينتظم عند نية واذا صحت نية للحال فاولى ان يصح عند
كل شهر لانه احتمل ان يكون سنيا مطلقا بان يصادف طهرا لا جماع فيه وفي شرحه قال
انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث ونوى ثلثا جملة او متفرقا على الاطهار
صح خلافا لصاحب الهداية في نية الجملة لانه انما يصح الثلث فيه من حيث ان اللام
فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورة تعميم الوقت ان يتعمم الواقع فيه
فيكون نا ويا محتمل لفظه فيجوز اما لو نوى وقوع الثلث جملة فقد لغا قضية
اللام وهي عموم الوقت المستفاد منها فيكون مقصد الايقاع للحال بقوله انت طالق
فلا يصح فيه نية الثلث بخلاف الفصل الاول لان العدد ثمة ثبت نصا كلام الزيلعي
وفي الخانية ولو جمع بين منكوحته ورجل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته

في قول الامام


في قول الامام وعن ابي يوسف انه يقع ولو جمع بين امرأته واجنبية وقال طالق
احدكما طلقت امرأته ولو قال احدكما طالق ولم ينو شيئا لا تطلق امرأته
وعنهما انها تطلق ولو جمع بين امرأته وما ليس بمحل للطلاق كالبهيمة والحجر
وقال احدكما طالق طلقت امرأته في قول الامام وابي يوسف رحمه وقال محمد لا تطلق
ولو جمع بين امرأته الحية والميتة وقال احدكما طالق لا تطلق الحية انتهى
كلام الخانية ولا يخفى انه اذا نوى عدمه اي عدم الوقوع فيما قلنا بالوقوع
فيه انه يدين اي لا يقع ديانة وفيها اي وفي الخانية ايضا لو قال لها يا مطلقة
ان لم يكن لها زوج قبله اي قبل هذا الزوج او كان لها زوج ولكن مات يعني
بلا تطليق وقع الطلاق عليها لو نوى الاخبار اولا وان كان لها زوج طلقها
قبله ان لم ينو الاخبار طلقت وان نوى به الاخبار صدق ديانة وقضاء
على الصحيح وقال في البزازية ولا يصدقه القاضي لانه قصد التخفيف وخلاف
الظاهر انتهى وكذا لو طلقها ثم قال يا مطلقة لا يقع كما في البزازية ولو نوى
به الشتم دين فقط الاصل الثاني من المبحث التاسع وهو انه لا يشترط
مع نية القلب التلفظ في جميع العبادات وينبغي ان يعلم ان المتبادر
بحسب المقام ان يكون معنى الاصل المذكور كفاية نية القلب في صحة الفروع
بلا حاجة الى تلفظ النية لكن المص جعله اعم من كفايته في صحة الفروع
اعم في تخفيف المنوي او في ترتيب الثواب او العقاب وايضا اعم من عدم
الاحتياج الى تلفظ النية او المنوي او الى فعل المنوي توطئة لذكر مسائل
المناسبة لهذا المحل اعني بها ما سيعده خارجا عن الاصل المذكور ولذا
قال في الجمع ولا معتبر باللسان وبعد عدم الاشتراط هل يستحب التلفظ
او يسن او يكره او يباح فيه اقوال اختار في الهداية الاول لمن يجتمع
عزيمته قال فيها اما الذكر باللسان فلا معتبر به ويحسن ذلك لا
لاجتماع عزيمته انتهى وفي الفتح القدير ولم ينقل عن النبي صلعم واصحابه
التلفظ بالنية لا في حديث صحيح ولا حديث ضعيف وزاد ابن امير حاج
ابراهيم الحلبي في الغنى انه لم ينقل عن الائمة الاربعة رحمهم الله لكن
ذكر في قاضيخان في فصل افتتاح الصلوة لا بد من التلفظ عند الثاني وفي
وفي المفيد كره لبعض مشايخنا التلفظ باللسان وزاد الاخرون سنة
في الحاوي النية عمل القلب وهو القصد الى الشيء واللسان بدعة الا انه
لا يمكنه اقامتها في القلب الا باجرائها على اللسان فح يباح انتهى وفي
المحيط الذكر باللسان سنة فينبغي ان يقول اللهم اني اريد صلوة كذا
فيسرها لي وتقبلها مني قال في القنية اذا اراد السنة يقول اللهم اني اريد
صلوة كذا فيسرها لي وتقبلها مني وفي الفرض اللهم اني اريد فرض الوقت
او فرضا كذا فيسره لي وتقبله مني انتهى ونقلوا في كتاب الحج ان طلب
التيسير لم ينقل الا في الحج بخلاف بقية العبادات قال في الهداية في تعليل
الدعاء المذكور في الحج لان اداءه في ازمنة متفرقة ولا كن متباينة فلا يعرى

عن المتفقة عادة فبان الله تعالى البس في الصلوة لم يذكر مثل هذا الدعاء لانه نزينا
يسيرة واذانها عادة ميسرة انتهى لكن في الزيلعي بعد نقل الدعاء في الحج يعلمه للاكرة
وكذا ايسر في جميع الطاعات من الصلوة وغيرها لانه الموفق لله لا للسداد ولا يكون
الا ما يريد انتهى وقد رايت ما نقلناه عن القنية ايضا وقد حققناه في شرح الكنز
ونقلوا عنه انه ذكر ثمة كيفية نية الفرض ونية صلوة الجنازة ونية المقتدي على
الوجه الذي نقلناه عن القنية بلا فرق غير انه لم يذكر كيفية نية السنة وسائر
الصلوة وفي القنية والمجتبى انه اي التلفظ باللسان مستحب وخرج عن هذا الاصل
مسائل منها ان النذر لا يكفي في ايجابه النية وان كفى مجرد النية في اداء المنذور بل لا بد
من التلفظ به اي بالنذر صرح به في باب الاعتكاف قال في الخلاصة اذا اراد ايجاب الاعتكاف
على نفسه ينبغي ان يذكر بلسانه ولا يكتفي بنية القلب انتهى ومنها الوقف ولو كان
مسجدا او سواقه فانه لا يصح بمجرد النية بل لا بد من التلفظ الدال عليه اي على الوقف
قال في فتح القدير وانما قيد بالقول لانه لو كتب صورة الوقفية مع الشرائط بلا تلفظ
لم يصر وقفا بالاتفاق انتهى واما توقف شروعه في الصلوة والاحرام على الذكر اي
تكبير التحريم والتلبية ولا يكفي النية في الشروع فيهما فلانه اي الذكر من الشرائط
يعني لا لعدم استقلال النية واحتياجها الى التلفظ فليسا خارجين عن الاصل
المذكور واما الطلاق والعتاق فلا يقعان بالنية بل لا بد فيهما من اللفظ فهما
خارجان عن الاصل المذكور كالنذر واول تلخيص البحث ههنا ان يقول ان المنوي
اما فعل او ترك فان كان الثاني فمجرد النية تكفي في تحقق المنوي لكون المنوي
مقتصرا او المفطر صائما والمسلم كافرا بنيتهما وان كان الاول فاما ان يتوقف صحته
على النية اولا الثاني لا يكفي فيه النية كالنذر والطلاق والعتاق وغيرها بل لا بد
من اللفظ والاول يكفي فيه النية لكن يشترط في تحقق الشروع مقارنتها
بفعل من افعاله حقيقة او حكما الا مسئلة في فتاوى قاضيخان رجل له امرأتان
عمرة وزينب فقال يا زينب فاجابته عمرة فقال انت طالق ثلاثا وقع الطلاق
على التي اجابت يعني عمرة ان كانت امرأته كما فيما نحن فيه بحسب فرضنا فان لم تكن
المجيبة امرأته بطل تطليقه لانه اخرج الجواب بالكلام التي اجابته فاذا لم تكن امرأته
لم يقدر على تطليقها فيبطل وان قال في ذلك الصورة نويت زينب طلقت
زينب انتهى كلام قاضيخان فقد وقع الطلاق على زينب بمجرد النية لكن بعد
نداءها وحيث المجيبة عمرة بالايقاع لا بد لفظا الا قال في الخلاصة في المسئلة المذكورة
ولو قال نويت زينب طلقت هذه بالاشارة وتلك بالاعتراف انتهى وقال
في الزيلعي في كتاب الظهار قال زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم فقال
لي امرأة اخرى بهذا الاسم وعنيت به تلك يقع عليهما بالنية وعلى المعروفة انتهى
ومنها حديث النفس حيث لا يؤاخذ بها به ما لم يتكلم او يعمل به كما في حديث مسلم
وهو قول نبينا صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم
يتكلم به او يعمل به قال في شرح المشارق اعلم ان حديث النفس المتجاوز عنه
على نوعين ضروري وهو ما يقع بغير قصد واختياري والمراد به في الحديث النوع

الثاني



الثاني لان النوع الاول معفو عن جميع الامم اذ لم يجر عليه لامتناع الحلوثة فلا يبقى
لقوله لامتي فائدة وانما خص النوع الثاني عن هذه الامة تكرما لنبيها انتهى
وحاصل ما قالوه في حكم حديث النفس ان الذي يقع في النفس من قصد المعصية
مثلا على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقى فيها اي في النفس ثم جريانه فيها
وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل او لا يفعل
ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل على تركه ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم
به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا جميع الامم لانه ليس من فعله الاختياري وانما
هو شيء ورد عليه لا قدرة له فيه ولا صنع والخاطر الذي بعده اي بعد الهاجس
كان العبد قادرا على دفعه بصرف الهاجس اول وروده ولكنه هو وما بعده
من حديث النفس مرفوعان من هذه الامة تكرما لنبينا عليه السلام ثبت ذلك
بالحديث الصحيح الذي ذكرناه قبل وقوله واذا ارتفع حديث النفس مع كونه
اقرب الى المعصية ارتفع ما قبله بالاولى بيان لكون الخاطر مرفوعا بالحديث
مع كونه غير مذكور فيه وهذه الثلث يعني الهاجس والخاطر وحديث النفس
لو كانت في الحسنات لم يكتب له اجر لعدم القصد اي لعدم قصد الطاعة في هذه
المراتب واما الهم من الخمس المذكورة فقد بين في الحديث الصحيح ان الهم
بالحسنة تكتب حسنة وان فعلها يكتب عشرا والهم بالسيئة لا يكتب
سيئة وينتظر فان تركها لله تعالى اي خوفا منه تعالى كتبت له في مقابلة هذه
الترك المؤول بالكف حسنة وان عملها كتبت سيئة واحدة كما قال حبيبنا
وشفيع ذنوبنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حكاية عنه تعالى اذا هم عبدي بسيئة فلا
تكتبوها عليه سيئة واذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة فان عملها
فاكتبوها عشرا كذا في شرح المشارق والاصح في معناه اي معنى قوله وان عملها
وان عملها كتبت له سيئة واحدة انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى
قوله واحدة وان الهم مرفوع وكذا العزم على تقدير الفعل لكن قال في شرح
المشارق واما اذا وطن نفسه على معصية مثلا فان قطع عنها خالصا بغير
خوف الله يكتب هذا العزم سيئة وان عملها يكتب معصية ثانية وان
قطع عنها خوف الله تكتب حسنة كذا قال النووي في شرح صحيح مسلم انتهى
وعلى هذا يكون معنى كون السيئة واحدة انها لا تضعف كما تضعف الحسنة عشرا
واما العزم من الخمس المذكورة فالمحققون على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله
من الهم المرفوع في شرح المشارق سئل بمخالفة الحديث الاول بقوله تعالى وان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ثم اجيب عنه بانها
منسوخة لان النصوص دالة على ان المؤاخذة بعزم القلب منها قوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والاخرة
وقوله تعالى ان بعض الظن اثم والاجماع على تحريم الحسد والكبر انتهى ثم حمل حديثي
المذكورين على مجرد الخطور من غير توطين النفس عليه جمعا بين الدليلين لكن
في الطريقة المحمدية ينبغي ان يبلغ الحمل على هذا المعنى بادلة كثيرة لا يسع المقام

ايرادها الا ان اقواها واشبهها بهذا المحل ان قوله ما لم يتكلم او يعمل به يفيد
معنى الغاية فيفيد شمول العفو للكل والله اعلم وفي البزازية من كتاب الكراهية
هام بمعصية لم يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم العزم لا اثم
العمل بالجوارح يشير الى ان اثم العزم دون اثم العمل الا ان يكون المراد بهم بالعزم
كالكفر فان عازمه يكفر ويأثم اثم الكفر انتهى كلام البزازية العاشر من تلك [illegible]
في شروط النية وهي اي الشروط اربعة الاول منها الاسلام ولذا اي ولكون الاسلام
شرط النية لم تصح العبادات من كافر صرحوا به في باب التيمم عند قول الكنز وغيره
فلغا تيمم كافر اما عدم عدم صحة نية الكافر فقد صرحوا به كما قال لكن كون عدم صحة
عبادة الكافر لاجل عدم صحة نيته لم نعثر عليه بل المستفاد من كلام الزيلعي ان
عدم صحة نية الكافر في التيمم لعدم كونه اهلا للعبادة اذ في التيمم لا بد من قصد عبادة
مقصودة لا تصح بدون الطهارة لا وضوئه اي لم يلغ وضوء الكافر لعدم الاشتراط النية
فيه بل النية في التيمم فقط دون الوضوء والغسل فيصح وضوئه وغسله وتفرع على صحة غسله
فاذا اسلم بعد صح الصلاة بهما ولا يلزم اعادتها لكن قال اذا انقطع دم حيض الكتابية
لاقل من عشرة وكان الانقطاع في عادتها حل وطئها بمجرد الانقطاع ولا يتوقف
على الغسل ولا على مضي وقت يسع الغسل والتحريمة مع ان في المسئلة لا بد من احدهما
لانها اي الكتابية ليست من اهله اي من اهل الغسل حتى ينتظر اليه وان وجهه
صح الغسل منها فلم يلزم من حل وطئها بلا انتظار الى غسلها عدم صحة غسلها وصحة
طهارة الكافر قبل اسلامه وهكذا وجدناه في عامة النسخ ولكن لا وجه لهذه العبارة
في هذه المحل لكونه غير صالح للعاية فكان الواو في قوله والصحة سهوا من الناسخ
واللام علة لقوله وان صح الغسل فائدة منها ما قال في الملتقط قال ابو ح علم
النصراني الفقه والقرآن لعله يهتدي اي رجاء ان يهتدي ولا يمس النصراني
المصحف اي يمنع منه وان اغتسل ثم مس فلا بأس به انتهى ولم تصح الكفارة
من كافر وان حنث مسلما لانها عبادة ستارة ومعنى العقوبة فيها تابع وستجيء
منه العبادة لانه ليس باهل لها ولا لحكمها وهو الثواب فلا تشرع في حقه اصلا
كما في الزيلعي فلا تنعقد يمينه لانهم لا ايمان لهم كما قال الله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر
انهم لا ايمان لهم وان المراد منها البر تعظيما لله تعالى والكافر ليس من اهله كما في
الزيلعي وقوله تعالى وان نكثوا اي نقضوا ايمانهم اي الصورية فلا ينبغي ان الايمان
لهم وقد كتبنا في الفوائد في كتاب الصلوة منها ان نية الكافر لا يعتبر وقد وقع
في عبارة الفقهاء في بحث التيمم انه لا نية للكافر مطلقا لكن كلامهم في صحة
تيممه بنية الاسلام عند ابي يوسف رح يدل على ان مرادهم لا نية له في العبادات
حيث قالوا وعن ابي يوسف رح انه اذا نوى به الاسلام صح ويصلي به اذا اسلم
لان الاسلام رأس العبادات وهو من اهله فيصح تيممه له بخلاف ما اذا
نوى للصلوة حيث لا يجوز تيممه لانه ليس من اهلها كما في الزيلعي فعلم منه
ان عدم صحة نية الكافر بسبب عدم الاهلية ولا شك انه اهل لغير العبادة وقد
فلا ينبغي نفي النية عنهم مطلقا فلا حاجة الى الاستثناء وبقوله الا في مسئلة

في البزازية



في البزازية والخلاصة وهي اي تلك المسئلة صبي ونصراني خرجا الى مسيرة ثلثة
ايام فبلغ الصبي في بعض الطريق واسلم الكافر فيه قصر الكافر الصلوة فيما بقي
من ايامه وان نقص من نصاب السفر لاعتبار قصده في ان يكون مسافرا ابتداء او
لا يقصر الصبي في المختار انتهى كلامهما وانما قال في المختار لان الامام الفضلي قال
كلاهما يتمان وقال بعضهم يصليان ركعتين الثاني في الخانية والاول فيه
وفي الخلاصة ايضا الثاني من الشروط المذكورة للنية التمييز فلا تصح عبادة
صبي لا يعقل ولكنه اعم من كون الصبي مميزا او لا فلو كان من فروعه ايضا
لم يكن اعم وينتقض وضوء السكران لعدم تمييزه قال في الخلاصة ولو سكر المتوضي ثم
افاق ان كان السكر بحال لا يعرف الرجل من المرأة انتقض وضوئه انتهى ويبطل
صلوته بالسكر حتى لا يجوز له ان يتوضأ ويبني على صلوته كما في شرح منظومة
ابن وهبان رح الثالث من الشروط المذكورة لها العلم بالمنوي يعني بحقيقته
اللازمة فمن جهل فرضية الصلوة لم تصح منه كما قدمناه نقلا عن القنية الا
في الحج فانهم صححوا الاحرام المبهم فان عليا رضي الله عنه احرم بما احرم به النبي
وصححه لحضرة في الحج بحث لان من الصلوة ما تصح بنية مبهمة كصلوة من
لا يعرف فرضية الصلوة ولكنه نوى فرض صلوة الامام فانها تجوز كما تقدم
وكذا اذا نوى صلوة الامام ولا يدري ان ما صلاه ظهر او عصر اجزئه عند البعض
كما في الحاوي وكذا لو اقتدى بامام ولم يعرفه تعيينا فنوى الاقتداء بمن يصلي
في المحراب فانه يجوز وكذا اذا نوى في صلوة الجنازة الصلوة على الميت الذي
يصلي عليه الامام الى غير ذلك ثم شرع الى بيان احرام المبهم بقوله فان عين
في تلك الصورة حجا او عمرة صح ان كان التعيين قبل الشروع في الافعال
وان شرعت في الافعال تعينت عمرة الرابع من تلك الشروط ان لا يأتي
بمناف للمنوي بين النية والشروع في المنوي قالوا النية المتقدمة على التحريمة
جائزة بشرط ان لا يأتي بعدها بمناف ليس منها اي مما يدل على الاعراض
من المنوي كالاكل والشرب بخلاف الوضوء والمشي الى الصلوة كما تقدم و
وعلى هذا الذي ذكر من بطلان النية بتخلل ما ينافيه تبطل العبادة بالارتداد
في اثنائها لان الارتداد ينافيها وكذا تبطل صحبة النبي صلعم بالردة اذا مات عليها
اي على الردة فان اسلم بعدها فان كان الاسلام في حيوته صلعم فلا مانع من عودها
اي الصحبة والا ففي عودها نظر كما ذكره العراقي ومن المنافي نية القطع لكن فيه
تفصيل اشار اليه بقوله فان نوى قطع الايمان ولو صار بعد حين صار مرتدا في الحال
عياذا بالله لان نية قطعه نية ترك التصديق وهو يتم بمجرد العزم بخلاف
ما اذا نوى الكافر الاسلام فانه لا يصير مسلما لكونه تصديقا بالقلب واقرارا
باللسان كما في الخلاصة ولو نوى قطع الصلوة لم تبطل ما لم يأت بمناف وكذا
سائر العبادات المتمكن فيها تخلل نية القطع كالصوم والحج وغيرهما الا اذا كبر
في الصلوة ينوي بالدخول في الصلوة الاخرى فالتكبير هو القاطع للاولى لا
بمجرد النية واما الصوم الفرض كقضاء رمضان اذا شرع فيه بعد الفجر ثم

غير مميز يعني لعدم صحة نيته ومن فروعه
اي من فروع كون التمييز شرطا في النية
عدم صحة عبادة الصبي والمجنون
صح

نوى قطعه بالانتقال الى صوم نفل فانه لا ينقطع من جهة عدم البطلان بمجرد
نية القطع لا فرق بين الصلوة والصوم ومن جهة صحة الانتقال في الصلوة
بالتكبير بنية القطع وعدم صحته في الصوم بعد الشروع الا انه لابد من بيان
الفرق بينهما والاتفاق والفرق بينهما ان الفرض والنفل في الصلوة
جنسان مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخرى في التحريمة وهما اي الفرض
والنفل في الصوم والزكوة جنس واحد كذا في المحيط ولكن هذا الفرق
مع كونه غير واضح الدلالة على ان المص يقتضي صحة الانتقال في جنسين
من الصوم كما اذا نوى ليلة النذر المعين قضاء رمضان وبعد الفجر
نوى الانتقال الى المنذور مع ان الظ عدم الصحة مطلقا للزوم الصوم
في بعض اليوم لان ما مضى يعد من الصوم الاول وفي خزانة الاكمل
لو افتتح الصلوة بنية الفرض ثم غير نيته في الصلوة وجعلها تطوعا
صارت تطوعا ان كبر ناويا اياه وهذه المسئلة قد استفيدت مما سبق
وانما المص من النقل قوله ولو نوى الاكل او الجماع في الصوم ولكن لم يفعلها
لا يضره ذلك القصد وكذا لو نوى فعلا منافيا في الصلوة لم يضره
ما لم يفعل ولو نوى الصوم من الليل ثم قطع النية قبل الفجر يقطع حكمها
اي حكم تلك النية حتى لو اتفق انه لم يأكل في هذا اليوم لم يكن صائما وكذا
لو نوى صوما اخر بعده صح ذلك الصوم بخلاف ما اذا رجع عن الصوم
بعد ما امسك بعد الفجر فانه اي الرجوع لا يبطل اي لا يبطل الصوم كما
كالاكل بعد النية من الليل لا يبطلها اي النية ما لم يكن الاكل بعد طلوع الفجر
ولو نوى قطع السفر بالاقامة فانه صار مقيما ويبطل سفره بخمس شرائط
الاول منها ترك السير حتى لو نوى الاقامة سائرا لم تصح اقامته والثاني
منها صلاحية الموضع الذي نوى الاقامة فيه للاقامة فلو نوى فيها
في بحر او جزيرة او مفازة او في دار حرب لم يدخل بامان لم تصح اقامته
ايضا والثالث منها اتحاد الموضع الذي نوى الاقامة فيه فلو نوى
بموضعين مستقلين كمكة شرفها الله ومنى لم تصح والرابع منها المدة
اي مدة الاقامة وهي نصف شهر فلو نوى الاقامة في اقل من ذلك
لم تصح والخامس منها الاستقلال بالرأي فلا تصح نية التابع كالعبد مع مولاه
والمرأة مع الزوج والجندي مع الامير الذي يلي عليه ورزقه منه وكذا الاجير
مع من استأجره ورزقه منه كذا في معراج الدراية واذا نوى المسافر الاقامة
في اثناء الصلوة مع تحقق الشرائط المذكورة في الوقت اي في وقت تلك
الصلوة تحول فرضه الرباعي اربعا واما ان شرع في الوقت فخرج الوقت
قبل الاتمام فنوى الاقامة فيها فلا يتحول فرضه اربعا كما في الخلاصة سواء
نويها في اولها اي في اول الصلوة او في وسطها او في اخرها وسواء كان
منفردا او مقتديا او مدركا او مسبوقا واما اللاحق اذا ادرك اول
الصلوة والامام مسافر فاحدث او نام فانتبه ونوى الاقامة لا يتم

الصلوة



الصلوة بنيتها اي بنية الاقامة ان كانت النية بعد فراغ امامه اما لو نوى
قبل فراغ امامه فحكمه حكم المدرك لاستحكام فرضه بفراغ امامه كذا في الخلاصة
لان اللاحق كانه خلف الامام فكما لا يتغير صلوة الامام بعد الفراغ لا يتغير
صلوته ايضا ولو نوى بمال التجارة اي بالعبد الذي اشتراه للتجارة الخدمة
كان للخدمة بالنية وحدها لانها ترك التجارة فيتم بمجرد النية ولو نوى بما
عليه اي نوى فيما يكون للخدمة التجارة لم يتم كما ذكره الزيلعي والخيانة
الخيانة في الوديعة بمجرد النية لا تكفي في اجراء حكم الغصب فيها اصلا فلم اره صريحا
لكن في فتاوى الظهيرية في بحث جناية الاحرام ان المودع اذا تعدى في الوديعة
ثم ازال التعدي كما اذا لبس ثوب الوديعة ثم نزعه ووضعه في موضعه و
ولكن من نيته ان يعود اليه لا يزول التعدي وقد ذكرنا سابقا ما يتعلق
بهذه المسئلة فلا نعيده واعلم ان بعضا من هذه المسائل ليس لها كثير
مناسبة لهذا المحل الا انه من عادة المص ان يذكر في كل بحث مسائل تتعلق
فيها بادنى مناسبة تكثيرا للفائدة وجمعا للمتفرقات الزائدة ثم ذكر مباحث
قطع النية ويقرب من نية القطع نية القلب والفرق بينهما ان النظر
في الاول بمجرد الابطال سواء تحقق الانتقال الى اخرى اولا وفي الثاني الى الابطال
والانتقال معه فهو بمنزلة الجزء من الكل بالنسبة الى الثاني وهي اي نية
القلب في الصلوة نقل الصلوة اي نية نقلها الى صلوة اخرى فقد صرح في اوائل
الكتاب انه لا يكون النقل الى اخرى الا بالشروع الى الثانية بالتحريمة لا بمجرد
النية ولا بد ان تكون الثانية غير الاولى ولو من وجه كان يشرع في العصر
بعد افتتاح الظهر فيفسد الظهر ويكون منتقلا الى العصر لكن بشرط ان لا يكون
صاحب ترتيب والا فالى النفل كما في الخلاصة لا ان يشرع في الظهر بعد ركعة
الظهر فانه لا يصح الانتقال لعدم المغايرة فيتم على ما صلى وشرطه اي شرط
عدم كون النية مبطلة للاولى وصورة عدم المغايرة ان لا يتلفظ بالنية وان لا يخرج
بيديه كما تقدم فانه لو تلفظ بها مثل ان يقول نويت ان اصلي كذا او رفع يديه
بطلت الصلوة الاولى مطلقا يعني سواء كانت الثانية غير الاولى او لا
وقد ذكرنا تفاريعها في مفسدات الصلوة من شرح الكنز قال ثمه لو صلى
ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستيناف للظهر بعينها فلا يفسد ما ادى
فيحتسب بتلك النية الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة
باعتبارها فسدت الصلوة فلغت نية الثانية وتفرع عليه ما ذكره الولوالجي
اذا صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل
الصلوة وصلى اربعا وسلم وذهب فسد ظهره لان نية دخوله في الظهر ثانيا
وقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة
انتهى ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فانه لو قال نويت ان اصلي
او فسدت الاولى وصارت مستأنفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد
انتهى كلام المص فعلم من المنافي التردد وعدم الجزم في اصلها اي في اصل

النية بخلاف ما اذا كان في وصفها كما سيجيء وفي الملتقط عن محمد فيمن
اشترى خادما للخدمة وهو ينوي انه اذا اصاب ربحا باعه لا زكوة للتردد
في نية التجارة وقد سبق في بحث الزكوة ذكر هذه المسئلة قالوا لو نوى
يوم الشك انه ان كان اليوم من شعبان فليس بصائم وان كان
من رمضان كان صائما لم تصح نيته ولا صومه بتلك النية للتردد في اصل النية
ولو ردد في الوصف بان نوى ان كان من شعبان فنفل والا فعن رمضان صح
نيته لانه قاطع في الصوم وانما التردد في كونه نفلا او فرضا فيصح فيكون كما نوى
الا انه يكره كما في الدرر كما بيناه في الصوم لم يبينه في هذا الكتاب فالمراد ببيانه
في شرح الكنز ثم تفرع على كون التردد منافيا للنية قوله فينبغي انه لو كان عليه
فائتة فشك انه قضاها او لا فقضاها ثم تبين انها كانت عليه لا تجزيه
للشك وعدم الجزم بتعيينها لكن هذا انما يتفرع على ما سبق لو كان التردد
في بقاء الفائتة عين التردد في قضائها او مستلزما له وكلاهما ظاهر الانتفاء
مع ان الامر لو كان كذلك للزم عدم صحة نية اخر الظهر في الجمعة ولا خلاف
في صحتها وجواز الصلوة بها وايضا لو شك في دخول وقت العبادة فاتى بها
فبان انه فعلها في الوقت لم تجزه فعدم الاجزاء اذا بان انه خارج الوقت
او لم يظهر واحد منهما اولى بالطريق لكن على اطلاقه يشمل ما اذا صام يوم
الشك بنية رمضان فبان انه من رمضان مع انه يجزيه وان كان
مكروها وسيزيد لك ضعف هذا التخريج في الكلام على قوله اخذا من
قولهم كما في فتح القدير لو صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه
قد دخل لا يجزيه انتهى واقول ان كلا من اعتقاد عدم الدخول والشك
فيه وان استلزم عدم الجزم به وبدخول الوقت لكن بينهما فرقا من جهة
ان عدم الدخول مقطوع به في الاول دون الثاني فلا تجتري بهذا القدر
على اتحاد الحكم بينهما مع ان قول الفقهاء واستحباب تاخير الصلوة وقت الغيم
ينادي على خلاف ما ذكره فان في الزيلعي وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يستحب
في الكل يوم الغيم لان في التاخير ترددا بين القضاء والاداء وفي التعجيل بين الصحة
والفساد فكان التاخير اولى انتهى ومن المعلوم ان التردد في الصحة والفساد
فرع التردد في الوقت فيفيد انه ان اصاب صح والا فلا وايضا لو كان الامر كما
قال لوجب التاخير يوم الغيم ثم ان عدم الاجزاء عند اعتقاد عدم دخول الوقت
لا يجري في جميع العبادات اذ في ضحايا الخانية قال ولو ضحى يوم عرفة بعد الزوال
ثم ظهر انه كان يوم النحر ذكر الزعفراني انه يجوز وكذا لو ذبح قبل صلوة العيد يوم
النحر ثم ظهر ان ذلك اليوم كان اليوم الثاني من ايام النحر انتهى وفي
قوله الا لو ادرك في ليلة رمضان القوم في الصلوة ولا يدري انها المكتوبة
او التراويح يكبر وينوي المكتوبة على انها ان لم تكن مكتوبة تقع عن
العشاء والمراد بالقضاء قضاؤها الاتيان بها ثانيا فان كان الاقتداء لو الامام
في العشاء مع عشائه وان اتفق ان الاقتداء كان في التراويح تقع صلوته

نفل

وايضا التردد اللازم ظاهرا هو التردد في كون ما ياتي به قضاء وفعلا فيكون ترددا في وصف النية لا في اصلها وقد سبق ان ذلك لا يوجب الفساد منه

وسيجيء في فن الفروق عبارة الطف المعنى خطا وزيادة توضيح لهذا الحكم منه



نفلا اي لا عشاء ولا تراويح اما الاول فلان الاقتداء لم يكن في العشاء واما الثاني
فلعدم صحة التراويح قبل العشاء فرع اخر لمباحث التردد في النية تعقيب النية
بالمشية اي بقوله ان شاء الله تعالى تقدم منا في نية الصوم انه المنوي ان كان مما يتعلق
بالنيات كالصوم والصلوة لم يبطل وان كان مما يتعلق بالاقوال او لا يتوقف
على النية كالطلاق والعتاق بطل لم يصرح هناك الحكم المذكور في الصلوة ولا
ولا في الطلاق والعتاق غير انه يمكن ان يستفاد من تعليله ثم تكميل لمباحث
النية النية شرط عندنا في كل العبادات المقصودة باتفاق الاصحاب لان
قد سبق في اخر البحث الثاني من الاختلاف في ان الاحرام في الحج ركن
او شرط مع ان النية جزء منه وكون الكل ركنا يوجب كون جزئه كذلك وانما
وقع الخلاف بينهم في تكبيرة الاحرام فانها شرط عندهما وركن عند محمد وثمرة
الخلاف فيما اذا شرع في الظهر قبل الزوال فلما فرغ من التحريمة زالت الشمس
فعندهما تجوز وعنده لا كما في الحدادي وايضا لا يشترط لها الطهارة عند القائلين
بشرطيتها حتى لو كبر محدثا فغمس في الماء ثم رفع راسه فصلى جاز كما جاز بناء
الفرض على تحريمة الفرض والنفل وعكسه والقضاء على الاداء كما في القهستاني
نقلا عن الكفاية المعتمد انها شرط كالنية وقيل بركنيتها قاعدة في الايمان
وتلك القاعدة هي قوله تخصيص العام بالنية مقبول في الايمان ديانة
لا قضاء ومعناه ان المفتي يفتي انك غير حانث في اليمين بهذه النية
لكن القاضي يحكم بالحنث ولا يصدقه كما اذا استفتي بما استقرض من
من رجل واوفاه هل يبرا يفتي بالبراءة ولكن اذا سمعه القاضي يقضي
بالمال الا ان يبرهن على الايفاء وكذا في ايمان البزازية وعند الخصاف
تصح قضاء ايضا فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق ثم قال نويت
من بلدة كذا لم تصح قضاء في ظاهر المذهب خلافا للخصاف ولذا
من غصب دراهم انسان فلما حلفه الخصم عاما بان طلب منه اليمين على انه
ما غصب منه درهما نوى في حلفه خاصا بان ينوي درهما بنا بوريا مثلا فانه
لم يصح في ظاهر المذهب خلافا للخصاف وما قاله الخصاف مخلص لمن حلفه
ظالم والفتوى على ظاهر المذهب قد سبق منه ان الفتوى على قول الخصاف
ان كان الحالف مظلوما فمعنى وقع في يد الظلمة فحلفوه ظلما عاما او حلف
ناويا خاصا واخذ بقول الخصاف فلا باس به كذا في الولوالجية ولو قال كل
مملوك املكه فهو حر وقال عنيت به الرجال دون النساء دين بخلاف
ما اذا قال نويت به السود دون البيض او بالعكس فانه لم يصدق ديانة
ايضا اي كما لم يصدق قضاء وقوله اي كما لم يصدق ديانة في القضاء قوله
نويت النساء دون الرجال والفرق بين ارادة الرجال وارادة النساء
وكذا بين ارادة الرجال وارادة البيض دون السواد او بالعكس بيناه في الشرح
اي في شرح الكنز في اليمين بالطلاق والعتاق وقد بين الثاني بما سبق
في فروع الاصل الاول من المبحث التاسع بقوله لان الاول تخصيص العام و

والثاني في تخصيص الوصف والعموم لغير اللفظ ونحن بينا ان الاولاد المعروف
حقيقة للذكور لا للاناث واما تقييد الخاص بالنية فلم اره الان بعد التعميم
بان يذكر الخاص وينوي مع معناه المستعمل فيه معنى اخر حقيقي او مجازي
فلا شك في عدم جوازه عندنا للزوم الجمع بين معنى المشترك او بين معنى
الحقيقي والمجازي الا اذا كان في اليمين فان المصنف صرح في كتاب الايمان
من الفوائد بانه لا يجوز تعميم المشترك الا في اليمين حلف لا يكلم مواليه
وله اعلون واسفلون فايهم كلمه حنث واما اذا كان بان ينوي من
اللفظ معنى مجازي شامل لمعناه الحقيقي كلفظ الدابة اذا استعمله
عرفا ونوى ما يدب في الارض فينبغي ان لا يشك في جوازه واعتباره
في دفع الحنث وتحقق البر في الايمان ديانة وان لم نعثر على مثال جزئي له
في الفقه قاعدة فيها اي في الايمان ايضا اي كما ان القاعدة السابقة
فيها وتلك القاعدة هي قوله اليمين على نية الحالف ان كان مظلوما
وعلى نية المستحلف ان كان الحالف ظالما كما في الخلاصة قد سبقت عنده
هذه القاعدة في تفاصيل ما يتوقف على النية وما لا يتوقف وكتبنا هنالك
ما يتعلق بها قاعدة الخاصة فيها اي في الايمان الايمان مبنية على الالفاظ
لا على الاغراض فلو اغتاظ اي غضب له حلف انه لا يشتري له شيئا
بفلس فاشترى له بمائة درهم لم يحنث لعدم اللفظ مع غرضه عدم
الشراء له اصلا ولو حلف لا يبيعه بعشرة فباعه باحد عشر او بتسعة
لم يحنث مع ان غرضه الزيادة فلم يعتبر غرضه حيث لم يحنث بتسعة
لكن في الخلاصة وهذا جواب القياس وفي الاستحسان على عكس هذا
فان العرف بين الناس ان من حلف لا يبيع بعشرة الا يبيعه باكثر
من عشرة انتهى لكن لا حنث بلا لفظ ولا لفظ للتسعة في اليمين
حتى يحنث به ولو حلف لا يشتري هذا بعشرة فاشتراه باحد عشر حنث
لا مدخل لهذه المسئلة فيما نحن فيه اذ الغرض فيها الشراء بالنقصان فالحنث
بالزيادة لا بد على عدم اعتبار الغرض وانما يكون من هذا الباب لو لم يحنث بها
ثم ينبغي ان يعلم ان الايمان كثيرا ما ينبني على الاغراض وفي الحاوي قال ان وضعت
يدك على المغزل تكذا فوضعت يدها عليه ولم تغزل لا يحنث ولو حلف العامل
الحاذق بما دفع اليه من البقر للزراعة فقال ان وضعت يدي على هذا البقر
فكذا فوضع يده عليه لئلا يطلب تمام لا يحنث وفي تجنيس الائمة قال لها ان
اخذت الرائد فانت طالق فقال حق ان تطحن ثم لتنبي فاخذ الرائد ثم تركه
فزاد قبل ان تطحن حنث والفرق بينه وبين وضع اليد على المغزل او الثور انه
يراد بوضع اليد ثم المغزل والكرب والمراد باخذ الرائد تعلق الحكم به حتى يستقيم
قوله فقال حق ان تطحن لانه يستعمل هذا البيان تعلق الحكم بالادوار فيتعلق
به مورده انتهى فعلم ان الايمان كما يكون مبنية على الالفاظ قد تكون مبنية على الاغراض
ولم نعثر على ضابط كلي يعرف الايمان التي تكون مبنية على الالفاظ التي تبنى

على الاغراض

فلو امتنا

٤٠ عن الحق يبتني على الاغراض فالمعول في الجزئيات على ما نص عليه السلف
فروع من مسائل الطلاق او العتاق اذ تخبو فيها دائرة على النية او عدمها
لو كان اسمهما اي اسم الزوجة طالق او اسم الامة حرة قضاء واعطا يا طالق
في الزوجة ويا حرة في للامة ان قصد الطلاق في الاول والعتق في الثاني
وقعا اي الطلاق والعتق او النداء فلا يقعان او اطلق اي لم يقصد شيئا
منهما فالمعتمد ح عدمه قد سبقت مسئلة النداء بهما عند كونهما اسمين لهما
في فروع الاصل الاول من المبحث التاسع مع الرد على المجيب بنحو فرقه بين الطلاق
والعتاق واما النداء بهما مع عدم كونهما اسمين لهما فوقوع الطلاق او العتاق
بهما لا يتوقف على النية كما يستفاد مما نقلناه ثمة ولو كرر لفظ الطلاق
بان قال لزوجتها المدخول بها انت طالق طالق او انت طالق انت طالق
فان قصد بكل منهما الاستيناف اي الابتداء بالطلاق وقع الكل اي كل
من الطلقتين او قصد بالثاني التاكيد فواحدة اي فيقع واحدة ديانة
ويقع الكل قضاء وكذا اذا اطلق اي يقع واحدة ديانة والكل قضاء اذا لم
يقصد الاستيناف ولا التاكيد ولها اذا قال ذلك لغير المدخول بها فلا يقع الا واحدة
وان قصد الاستيناف لعدم المحلية للثانية ولو قال انت طالق واحدة
في ثنتين فان نوى ثنتين فثلاث اي يقع طلقات ثلث دخل بها او لا لان
كلمة في تاتي بمعنى مع كقوله تعالى فادخلي في عبادي والا اي وان لم ينوي
مع ثنتين فان نوى واحدة وثنتين فثلاث لان بين الحرفين مناسبة
لا يخفى المهاة افادة مع الجمع فان الظرف يقارن المظروف في تعلقه والمعطوف
متصل بالمعطوف عليه في حكمه لتعدد على نفسه فيقع الثلث لكن ان دخل بها
والا وان لم يدخل بها فواحدة لان الايقاع ح يكون متفرقا فاذا وقعت
البينونة بالاولى لم يبق محل للباقية كما اذا قال انت طالق واحدة و
ثنتين فلا يقع واحدة سواء دخل بها او لا اذا لم نوى الظرف او اطلق
اما الاول فلان الطلاق لا يقع ظرفا للطلاق فيلغوا الثاني واما الثاني
فلان قوله في ثنتين ظرف حقيقة فيحمل عليه عند الاطلاق ولو نوى الضرب
والحساب فكذلك اي يقع واحدة سواء دخل بها او لا لان عمل الضرب اثره في
تكثير اجزاء المضروب بعدد المضروب فيه لا في زيادة المضروب اذ لو افاد
ما دتبرة الدنيا فقير وتكثير اجزاء الطلقة الواحدة لا يوجب تعددها وكذا
الحال في الاقرار يعني يجري فيه هذه المعاني بحسب النيات فلو اقر بخمسة
في خمسة ان عنى بها به في خمسة او وخمسة يلزمه عشرة وان نوى به الضرب
يلزمه خمسة وكذا اذا عنى به الظرف او اطلق ولو قال انت علي امي او
او كامي رجع الى قصده اي يستفسر عنه لينكشف حكمه فان قال اردت
به الكرامة فهو كما قال اي يكون تكريما ولا يلزم عليه شيء لان التكريم بالتعبير
بالتشبيه فاش اي شايع في الكلام فصار كانه قال انت عندي في استحقاق
الكرامة والبر مثل امي وان قال اردت به الظهار فهو ظهار لانه تشبيه

فهذا السابقة

بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه غير صريح فيه فيشترط النية وان قال اردت
به الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي
حرام ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء عندهما لاحتمال الحمل على
الكرامة وقال محمد رح هو ظهار لانه شبهها بجميعها فيدخل العضو في الجملة
وعن ابي يوسف رح مثله اذا كان في حالة الغضب وعنه ان يكون ايلاء لا ظهارا
محرمة عليه بالنص فيحمل عليه لان الحرام يمين في النص وان عنى به التحريم لا غير
فعند ابي يوسف يكون ايلاء ليكون الثابت به ادنى المحرمات وعند محمد يكون ظهارا
لان كاف التشبيه تختص به والاصح انه يكون ظهارا عند الكل لان التحريم المؤكد
بالتشبيه ظهار كما في الزيلعي ولو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فعلى ما نوى اما الاول فلانه شبهها بالام في الحرمة بامه ولو شبهها بظهرها كان ظهارا
فبكلها اولى واما الثاني فلان قوله علي حرام من الكنايات فيكون طلاقا بالنية
وقوله كامي لتاكيد تلك الحرمة فلا يخرج به عن ان يكون طلاقا وان لم ينو فعلى قول
ابي يوسف رح ايلاء لما مر وعلى قول ظهار لانه لفظ محتمل فيثبت به الادنى والحرمة
بالظهار دون الحرمة بالطلاق لان الحرمة بالظهار لا تزيل الملك والحرمة بالطلاق
تزيله ومنها اي ومن تلك الفروع لو قرا الجنب قرانا فان قصد التلاوة
حرم وان قصد الذكر فلا يحرم ولو قرا الفاتحة في صلوته على الجنازة ان قصد
الثناء والدعاء فلا يكره وان قصد التلاوة كره كما قد سبقنا في بحث
ما يتوقف على النية وما لا يتوقف ولو عطس الخطيب فقال الحمد لله ان قصد
به الخطبة صحت الخطبة وان قصد الحمد للعطاس لم تصح وقد تقدمت هذه
المسئلة ايضا ثم ذبح اي اراد الذبح فعطس فقال الحمد لله فكذلك اي ان قصد
به التسمية على الذبح حل وان قصد به الحمد على نعمة العطاس لا يحل وفي رواية عن
ابي حنيفة رح تصح به الخطبة وان لم يقصدها ولا تحل الذبيحة ما لم يقصد بها
اشتراطا لنية ثم ذكر المطابقة او ذكرا او قصد به جواب المتكلم فسدت صلوته والا اي
وان لم يقصد جواب المتكلم فلا تفسد تكميلة في بيان النيابة في النية هل تصح ام لا قال
في باب تيمم القنية مريض تيممه غيره فالنية على المريض دون من تيممه انتهى
وفي الزكوة قالوا المعتبر نية الموكل فلو نواها ثم دفع الوكيل بلا نية اجزأته كما ذكرنا
في الشرح وفي الحج عن الغير الاعتبار بنية المامور ولكن ليس هو من باب
النيابة فيها لان الافعال انما صدرت من المامور فالمعتبر نيته لا نية الامر فحاصل
كلامه انه لا تجوز النيابة في النية مطلقا مع انهم صرحوا بان الاستنابة في الحج جائزة وفي
في الاحرام كان يحرم عنه رفيقه عند اغمائه وكالصغير يحرم عنه ابوه كما في الزيلعي
تنبيه اشتملت قاعدة الامور بمقاصدها على عدة قواعد كما تبين لك من قوله
تخصيص العام بالنية مقبول ديانة لا قضاء ومن قوله اليمين على نية الحالف ان كان
مظلوما اه ومن قوله الايمان مبنية على الالفاظ لا الاغراض وقد اتينا مقتصرا على
عيون مسائلها اي اصولها وكلياتها والا فمسائلها وان لم يقتصر على عيونها
بل قصد الاتيان بالجزئيات فلا يمكن لان مسائلها لا تحصى وفروعها لا تستقصى

خاتمة



خاتمة للقاعدة الثانية تجري في قاعدة الامور بمقاصدها في علم العربية ايضا
كالاول ما اشترطوا ذلك في الكلام فقال سيبويه والجمهور باشتراط القصد فيه
فلا يسمى كلاما ما نطق به النائم والساهي وما تحكيه الحيوانات المعلمة وخالف
بعضهم ولم يشترط وسمى كل ذلك مما نطق به النائم والساهي وما تحكيه الحيوانات
المعلمة كلاما واختاره ابن حيان وفرع على النباء للمفعول على ذلك ما كونه
ما ذكر كلاما من الفقه اذا حلف لا يكلمه فكلمه نائما بحيث يسمع فانه يحنث
وهذا القول منه مبني على كون نائما حالا من فاعل كلمه واما على كونه حالا من
ضمير المفعول فليس من فروع كون ما نطق به النائم كلاما والمذكور في الهداية
وغيره انما هو الثاني لا الاول كما يشهد به ما في قوله وفي بعض روايات
من المبسوط شرط ان يوقظه اذ لو كان المراد نوم المتكلم لكان حق العبارة
ان يقال وشرط ان يستيقظ هو وعليه اي وعلى اشتراط الايقاظ مشايخنا
ومما دل على ما ذكرنا من كونه حالا من المفعول قوله لانه اذا لم ينتبه كان كما
اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته كذا في الهداية فكما ان هذا
المنادي لا يحنث كذلك هذا المتكلم الذي لم ينتبه النائم من كلامه لا يحنث
ووجه كونه دالا على ما ذكرنا ان التنظير انما يصح على الثاني لا على الاول كما لا يخفى
على من له دربة باساليب الكلام واما الحكم اذا كان حالا من الفاعل فيتضح
لك بعد هذا ان شاء الله تعالى والحاصل انه قد اختلف التصحيح فيها اي في مسئلة
تكلمه نائما ومنهم من صحح اشتراط الايقاظ فيها ومنهم من صحح عدمه بعد
ما كان المكلم بحيث يسمع لو لم يكن نائما لانه كلمه ووصل الى سمعه الا انه لا يفهم
لنومه فصار كما اذا ناداه بحيث يسمع الا انه لم يفهم لغفلته ولم ار الآن
حكم ما اذا كلمه مغمى عليه او مجنونا او سكرانا هكذا في الشرح والصواب او سكران
بلا تنوين لكونه غير منصرف ثم لبيان الحكم فيهم اي لبيان حكم النائم ايضا لابد
من بسط المقال ليتكشف الحال ويتضح المقصود والآن فاقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق ينبغي ان يعلم ان طلاق النائم والمغمى عليه
والمجنون وكذا المعتوه لا يقع ولا يصح ايضا ايمانهم حلفا بالله تعالى او تعليقا
بطلاق او عتاق واما لو حلفوا سالمين وفعلوا المحلوف عليه في تلك
الحالات فلا شك في لزوم الحنث وترتب الجزاء كما صرحوا بما ذكر لكن فعل المحلوف
عليه منهم انما يتحقق اذا كان من الافعال التي لا يتوقف على الفهم والقصد
لانتفائهما فيهم والتكلم فيما نحن فيه وان كان مما لا يتوقف عليهما
لان كلمه فلانا يتوقف على فهم فلان له والقصد الى خطابه يشهد بذلك
العرف وذكر في الخانية مسئلة تدل على لزوم القصد ايضا حيث قال رجل حلف
ان لا يكلم صهرته فدخل على امراة ومعها صهرته فقالت له الصهرة ما لك
تفعل هكذا فقال الزوج خوشي مي ارم ونوشي مي ارم ثم قال لم ارد به جواب
الصهرة وانما عنيت به امراتي قال هو مصدق لانه ليس في كلامه
ما يجعله جوابا انتهى وذا لا يتحقق في كل ما ذكر من النائم وغيره فان كل

الا في بعض انواع الجنون فان الجنون فنون

المراد تكلم هؤلاء فلا ينبغي ان يقع الحنث لعدم تحقق المحلوف عليه وان
تكلم هؤلاء فحال التكلم للنائم قد علم مما سبق واما حال التكلم لآخر
به فينبغي الحنث بعد ما كان التكلم بحيث لو لم يكن مجنونا او مغمى عليه
لسمعه كما اذا كان المحلوف عليه اصم فكلمه كذلك ولم اظفر بالتصريح
به الا ما ذكرته مقتضى التخريج عما ذكروه في الاصول والفروع واما السكران
فان كان سكره من حرام بلا اكراه في شربه ولا ضرورة يقع طلاقه
ويصح يمينه حلفا بالله او تعليقا كذا ذكروه فانه زجرا
له الا ان يستثنيه المص في بيان احكام السكران فان حلف صاحيا
وفعل المحلوف عليه سكران الوقوع الحنث ونزول الجزاء فيه اولى من
الاوليين الا ان المحلوف عليه لو كان تكلمه فلانا ينبغي ان لا يقع الحنث
ولا ينزل الجزاء لعدم فهمه وقصده وان كلمه حالف بان لا يكلم ينبغي
ان يكون الحكم فيه حكم المجنون والمغمى عليه والله اعلم ولو سمع اية السجدة
من حيوان صرحوا بعدم وجوبها اي السجدة على المختار ورجح في الخلاصة
وجوبها حيث قال وكذا المراد اذا سمعها من طير هو المختار وقيل لا تجب
انتهى لعدم اهلية القارئ بخلاف ما اذا سمعها من جنب او حائض
او نفساء والسماع من المجنون لا يوجبها ومن النائم يوجبها كذا في الخلاصة
لم يذكر في الخلاصة خلاف في الوجوب اذا سمعها من مجنون وخلاصة
ما ذكروا وصححوا انه ان سمعها من حائض او نفساء او مجنون او صبي
او كافر تجب على السامع ولا تجب على هؤلاء ولو سمعها من جنب
او المحدث تجب على السامع وعليهما وكذا اذا سمعها من الغير ولو
سمع من النائم الصحيح انه تجب عليه كما في الخلاصة وكذا تجب على
النائم اذا اخبر بعد تلاوة اية السجدة في بعض الاقوال كما يجيء
من المص في بيان احكام النائم ولو سمعها من الصدا لا تجب
عليه وكذا تجب لسامعها من سكران ووجوب التعظيم عند سماع
اسم الله تعالى من هؤلاء وكذا وجوب التصلية عند ذكر نبينا عليه السلام ينبغي
ان يكون على هذا القياس ومن ذلك اي ومما اعتبر وافيه القصد
المنادى النكرة حيث قالوا ان قصد به نداء واحد بعينه كما في نداء
الاعمى يا رجلا خذ بيدي لم يتعرف ويعرب بالنصب ومن ذلك
العلم المنقول عن صفة ان قصد به لمح الصفة المنقول منها ادخل فيها
الى اي حرف التعريف والا اي وان لم يقصد به لمح المذكور فلا اي فلا يدخل
عليها اللام وفروع ذلك كثيرة وتجري هذه القاعدة اي العمدة في القصد
في العروض فان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به اي بذلك
الكلام ذلك اي الوزن واما ما يقع موزونا لا عن قصد من المتكلم
فانه لا يسمى شعرا على ذلك المذكور من لزوم قصد الوزن في الشعر
خرج ما وقع موزونا في كلام المنزه عن الشعر كقوله تعالى لن تنالوا البر

حتى



حتى تنفقوا مما تحبون او وقع في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله هل انت
الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت القاعدة الثالثة اليقين لا يزول
بالشك ودليلها ما رواه مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا وهو ما ينتهي اسناده
الى النبي تصريحا او حكما اذا وجد احدكم شيئا في بطنه فاشكل عليه اخرج منه شيء
ام لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وفي فتح القدير من باب
الانجاس ما يوضحها اي تلك القاعدة فنوضح عبارته بتمامها وهي ما ذكر
بقوله قوله لتطهير النجاسة واجب مقيدا بالامكان اي بامكان الازالة
لخفاء خصوص المحل المصاب مع العلم بتنجس الثوب فيه الواجب غسل
طرف منه فان غسل بتحر او بلا تحر طهر وفي ذكر الوجه اي ذكر وجه طهارته
ينبغي ان لا اثر للتحري فلذلك قال بتحر او بلا تحر وهو اي ذلك الوجه
ان مبنى ذلك بغسل مصدر مجرور بالباء مضاف الى بعضه متعلق بوقع
المتأخر وقد صحف بلفظ المضارع المصدر بان الناصبة كما في عامة النسخ
ولا يخفى انه لا معنى له مع ان الاصل طهارة الثوب اي بالطاهر اشعار بان
الطهارة في ذلك اصلا من حيث كونه ثوبا لا من جهة خصوصه وقع الشك
في قيام النجاسة اي بقائها فيه لاحتمال كون المغسول محلها اي محل النجاسة
فلا يقضى النجاسة بالشك اي بسبب الشك في بقائها ولا يخفى انه
لا فرق على هذا الوجه بين ان يكون المغسول بتحر او بلا تحر اذ غسل البعض
فيما خفي المحل كاف في ابراز الشك سواء وجد التحري اولا كذا اورده
الاسبيجابي في شرح الجامع الكبير قال وسمعت الامام تاج الدين احمد بن
عبد العزيز يقول وتقيسه على مسئلة في سير الكبير اي تلك المسئلة المقيسة
عليها اذا فتحنا حصنا وفيهم اي في الحصن ذمي لا يعرف لا يعرف نفسه
لا يجوز قتلهم اي قتل اهل الحصن لقيام المانع من القتل بيقين وهو
وجود الذمي المحرم فلو قتل البعض منهم او اخرج البعض
من الحصن حل قتل الباقي منهم للشك في قيام المحرم كذا هنا اي في طهارة
الثوب بغسل البعض وفي الخلاصة بعد ما ذكره اي ذكر كون غسل البعض مطهرا
مجردا عن التعليل بوقوع الشك في النجاسة فلو صلى صلوات معه اي مع
ذلك الثوب ثم ظهرت النجاسة في طرف اخر منه تجب اعادة ما صلى
انتهى وكذا لو تبدل رأيه الى طرف اخر تجب الاعادة كما ذكر في البزازية لكن
هذا على القول بالتحري وفي الظهيرية ثوب فيه نجاسة لا يدرى مكانها يغسل
الثوب كله انتهى وهكذا في الخلاصة وهو اي غسل الكل احتياطا لما فيه من قطع
احتمال بقاء النجاسة مع ان منهم من قال بعدم الطهارة ما لم يغسل الكل
وان تحرى كما في الخلاصة وذلك التعليل اي تعليل طهارة الثوب بوقوع
الشك بغسل بعضه مشكل عندي فان غسل طرف يوجب الشك في طهر الثوب
بعد التيقن بنجاسته قبل وحاصله انه شك في الازالة بعد تيقن قيام النجاسة
والشك لا يرفع المتيقن قبله فيلزم ان لا يطهر الثوب ولا يجوز الصلوة به

بعين هذا التعليل والحق ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول من
الثوب وفي كون الرجل المخرج من الحوض هو مكان النجاسة غير لكون
باعتبار كون اسمه الطرف المغسول والمعصوم الدم غير له ايضا لكن باعتبار
كون اسمه الرجل المخرج وقوله الذي يوجب البينة موصول وصلته خبر لان
ولو لم يات بالذي لكان احسن واظهر ويحتمل ان يكون تصحيف الذي
بر لا اعني معصوم الدم ازالة الشك في طهر الباقي في الاول وكذا يوجب
الشك في اباحة دم الباقين في الثاني ومن ضرورة طهر ذريته اي طهر ذرية
كل من الطهر واباحة الدم مشكوكا فيه ارتفاع اليقين عن نجسه على
الاول ومعصومية على الثاني لان كلا من الطهر والتنجيس وكذا من اباحة
الدم والمعصومية ضدان لا يجتمعان في محل واحد فالشك في ثبوت احدهما
في محل لا يجامع اليقين بالآخر في ذلك المحل ولكن هذا تطويل بلا طائل
لان الشك في طرف المغسول محل النجاسة يوجب الشك في بقاء النجاسة
ويوجب ارتفاع اليقين بها بلا حاجة الى ايجاب الشك في طهر الباقي واذا
صار الثوب مشكوكا في نجاسته جازت الصلوة معه وهذا محل بحث لان ارتفاع
اليقين والشك فيها لا ينكر ان يستلزم صحة الصلوة به ما لم يترجح جانب
الطهر بكونه متيقنا سابقا او نحوه الا ان هذا الذي ذكرناه اي الحكم هذا
الشك لا يناسب مدلول بقوله والحق لم يبق الا كلامهم المجمع عليهما الشيء
اليقين لا يزول بالشك معنى فانه لا يصح ان يكون الامر كما ذكرنا لا يتصور
ان يثبت شك في محل ثبوت اليقين وذلك قد علم من قوله ومن
ومن ضرورة صيرورته مشكوكا فيه ارتفاع اليقين اه لا يتصور ثبوت
شك فيه لا يرتفع به اي بذلك الشك ذلك اليقين فمعنى هذا
اي فثنا [illegible] الذي ذكرنا من عدم ثبوت الشك في محل ثبوت اليقين
بلا ارتفاعه منه حقق بعض المحققين ان المراد من قولهم اليقين
لا يرتفع بالشك لا يرتفع حكم اليقين بالشك على ان يكون المضاف
محذوفا من اليقين ويمكن توجيههما ايضا بحمل اليقين على المتيقن
وعلى هذا التقدير اي على تقدير الحكم تخلص الاشكال في الحكم اي في
طهارة الثوب وجواز الصلوة به بهذا الدليل لا في نفس الدليل لان
توجيه بعض المحققين يدفعه عنه لا عن الحكم وان رأى بأنه عدم
اندفاع الاشكال عن الحكم المذكور بقوله فنقول وان ثبت الشك
في طهارة الباقي ونجاسته لكن لا يرفع هذا الشك حكم ذلك اليقين
السابق بنجاسته وهو اي ذلك الحكم عدم جواز الصلوة به فلا يصح
الصلوة بوجود الطرف منه لان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين
السابق على ما حقق من انه هو المراد من قولهم اليقين لا يرفع
بالشك فيقبل الباقي المتيقن عليه والحكم بطهارة الباقي في المتيقن
مشكل بهذا الدليل والله اعلم اعلم خلاصة الكلام ان ههنا اشكالين

كونه صح

فيه ايهام ح

احدهما

احدهما في الحكم المثبت بهذا الدليل بل في هذا الدليل من جهة النقض الاجمالي بتخلف
حكمه في نجاسة الثوب مع جريانه فيها ايضا والآخر في نفس الدليل من جهة انه فيه
جمعا بين المتنافيين وتوجيه بعض المحققين وان دفع الاشكال الثاني لكنه
لا يدفع الاشكال الاول كما قرره واقول يمكن دفع هذا الاشكال ايضا بان طهارة الثوب
اصل واليقين بطهارته بجميع اجزائه واما اليقين بنجاسته بعده فانما هو باعتبار
بعض اجزائه فاذا غسل البعض منه فالباقي من البعض متيقن الطهارة في الكل
ومشكوك النجاسة لعارض فيجري الدليل المذكور في اثبات الطهارة وذلك
الباقي منه وان كان مشكوك الطهارة ايضا لكن ليس بمتيقن عن الطهارة حتى يجري
الدليل المذكور في اثبات النجاسة ايضا فيتخالف حكمه فيه وهذا الذي ذكرته فرق
دقيق ولامعان النظر فيه حقيق والله يلهم بسواء الطريق ومنه العناية
والهداية والتوفيق ونظيره قولهم القسمة من المطهرات يعني انه لو تنجس
بعض البر واختلط ثم قسم طهر البر لوقوع الشك في كل جزء هل هو المتنجس
ام لا مع ان الاصل طهارته قلت يندرج في هذه القاعدة اي القاعدة الثالثة
قواعد منها قولهم الاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يظن المنافي والدافع لا هو
طريقة الاستصحاب وهو عندنا حجة في الدفع لا في الاثبات والالزام كما في الاصول
وسيجيء قبيل القاعدة الرابعة ويتفرع عليها مسائل منها اي من تلك المسائل
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر ومن تيقن الحدث وشك
في الطهارة فهو محدث كما في السراجية وغيرها لكن ذكر محمد اذا تذكر انه
دخل بيت الخلا وجلس للاستراحة اي لقضاء الحاجة وشك هل خرج
منه شيء ناقض للوضوء او لا ففي الخلاصة وشك انه خرج قبل ان يقضيها او
او بعد ما قضاها فعليه الوضوء انتهى ولو حمل على هذا المعنى لكان
ايجازا مخلا كان محدثا وكذلك ان تذكر انه جلس للوضوء ومعه ماء
ثم شك هل توضأ اولا كان متوضئا عملا بالغالب فيهما يعني لم يجر فيهما
قاعدة اليقين لا يزول بالشك حيث كان محدثا في الاولى متوضئا في
الثانية مع ان خلافهما متيقن سابقا لان بالدخول في بيت الخلا وجلوس
للوضوء ترجح جانب الوقوع باعتبار الغالب وفي خزانة الاكمل استيقن
بالتيمم وشك في الحدث فهو على تيممه وكذا لو استيقن بالحدث وشك
وشك بالتيمم اخذ باليقين كما في الوضوء ولو تيقن الطهارة والحدث وشك
في السابق منهما فهو متطهر وفي البزازية يعلم انه لم يغسل عضوا لكنه لا يعلم
ذلك العضو بعينه غسل رجله اليسرى لانه آخر العمل واما لو شك في غسل
بعض اعضاء الوضوء فان كان الشك في خلال الوضوء وكان اول ما شك
غسل الموضع الذي شك فيه وان وقع له كثيرا او كان بعد الفراغ منه
لم يلتفت الى ذلك كما في الخلاصة رأى البلة بعد الوضوء سائلة من ذكره بعد
الوضوء وان كان يعرض كثيرا ولا يعلم انه بول او ماء اي ماء الوضوء لا يلتفت
اليه فينضح فرجه وازاره بالماء قطعا للوسوسة لكن ذلك انما هو اذا قرب

النجاسة صح

مغني الاندراج غير ظاهرة الخ منه

عهده عن الوضوء واما اذا بعد عهده عن الوضوء يجب حيث الخفاء وادعلم
انه بول لا تنقعه الحيلة بنضح الماء انتهى ومن فروع ذلك الاصل ما لو كان
لزيد على عمرو الف مثلا فبرهن عمرو على الاداء او الابراء وصار براءة عمرو متيقنا
بهذا البرهان فبرهن زيد على ان له عليه الفا لم يقبل لانه لا يرتفع اليقين بالبراءة
حتى يبينه انها حادثة بعد الاداء او الابراء فشك في وجود المتنجس فالاصل
بقاء الطاهرية ولذا قال محمد رح توضى بكلا منه الصغار والعبيد بالايدي
الدنسة والجرار الوسخة يجوز الوضوء منه ما لم يعلم به نجاسة وكذا افتوا
بطهارة طين الطرقات لعدم اليقين بالنجاسة وفي الملتقط فارة في كوز
اخذ ما فيه من الجرة لا يدري انها اي الفارة كانت في الجرة ثم انتقل مع ان ما
اخذ منها الى الكوز لا يقضي لفساد الجرة للشك وفي خزانة الاكمل رأى في ثوبه
قذرا اي رجيع الادمي وقد صلى فيه اي في ذلك الثوب ولا يدري متى اصابه
يعيدها من اخر حدث احدثه ولو رأى المني يعيدها من اخر رقدة اي نومة
انتهى يعني احتياطا ومحل بالطاهر لان احتمال اصابتهما من الخارج خلاف
الظاهر اكل اخر الليل متسحرا وشك في طلوع الفجر صح صومه ان لم يتبين طلوعه ولا
شيء عليه القضاء لان الاصل بقاء الليل وكذا الحال في الوقوف يعني لو وقف ليلة اخر لان الاصل
الليالي وشك في طلوع فجر يوم النحر ثم حجه لان الاصل بقاء الليل والاتقاء ان
لا ياكل السحور مع الشك في طلوع الفجر احتياطا وعن الى الحرج انه مسيء
بالشك الاكل مع الشك اذا كان ببصره علة او كانت الليلة مقمرة او
يريبك متغيمة او كان في مكان لا يتبين فيه الفجر لقوله صلعم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك وان غلب على ظنه طلوعه لا ياكل اي عليه ان لا ياكل فان وقع انه يريبك الخ
اكل فان لم يتبين له شيء من الطلوع وعدمه لا قضاء عليه في ظاهر الرواية
قال في الخلاصة ولو تسحر واكبر رأيه ان الفجر طالع قال بعضنا يجب عليه
ان يقضي ذلك اليوم انتهى ثم نقلا عن التجريد الصحيح ان لا قضاء
عليه ولو ظهر انه اكل بعده قضى ولا كفارة عليه ولو شك في الغروب
اي غروب الشمس لم ياكل حتى لان الاصل بقاء النهار فان اكل ولم يتبين
له شيء قضى وفي الكفارة روايتان وان استبان عدم الغروب ينبغي ان
لا يوجد الخلاف في وجوب الكفارة ولو افطر واكبر رأيه ان الشمس لم تغرب
فعليه القضاء والكفارة لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه اكبر رأيه فصار
بمنزلة اليقين كذا في الخلاصة والخانية وتمامه في الشرح اي في شرح الكنز
من كتاب الصوم ادعت المرأة عدم وصول النفقة والكسوة المقررتين اي
المعينتين فرضها القاضي واما اذا لم يفرضها فلا يصح دعواها لسقوطها بالمضي في مدة
مديدة وادعى الزوج الوصول ولم يكن له بينة فالقول لها لان الاصل بقاؤهما في
الذمة كالمديون اذا انكر بقاء الدين وادعى دفع الدين وانكر الدائن لهذه
العلة ولو اختلف الزوجان في التمكين من الوطئ فالقول للمنكر فلو قال الزوج
ان لم تمكني من الوطئ في هذه الليلة فانت طالق ثم ادعت المرأة وقوع الطلاق

بسبب



بسبب انها لم تمكنه من الوطئ وادعى الزوج وقوع التمكين فالقول قولها
على رأي المص لان الاصل عدمه لكن لم اظفر بمن صرح بهذه المسألة ولو
ولو اختلفا اي الزوجان في السكوت والرد بان قال الزوج للبكر البالغة
بلغك خبر النكاح فسكت وقالت هي لا بل رددت فالقول لها لان الاصل
عدم الرضا ولو اختلفا بعد العدة في الرجعة فيها اي في العدة بان قال
الزوج لمطلقته رجعيا بعد انقضاء العدة كنت راجعتك في العدة
فكذبته فالقول لها لان الاصل عدمها اي الرجعة ولو كانت العدة قائمة
حالة الاختلاف فالقول له لانه يملك الانشاء اي انشاء الرجعة ما دام
في العدة فيملك الاخبار ولا يكون متهما فيه كالوكيل بالبيع اذا قال بعته
من فلان فانه يصدق قبل العزل لا بعده لتلك العلة كما في الزيلعي ولو اختلف
المتبايعان في الطوع فالقول لمن يدعيه اي الطوع عند عدم البرهان وان
برهنا فبينة مدعي الاكراه اولى وعليه الفتوى كما في البزازية ولو ادعى
المشتري ان اللحم الذي اشتراه منه لحم ميتة او ذبيحة مجوسي وانكر
البائع لم ار الان ومقتضى قولهم القول لمدعي البطلان لكونه منكرا اصل
البيع ان يقبل قول المشتري قال في البزازية متصلا بما نقلنا من قوله وعليه الفتوى
ولو ادعى احدهما صحة العقد والاخر بطلانه بان ادعى البيع بالميتة فا
لمدعي فالقول لمدعي البطلان لانه منكر للعقد لان البيع بالميتة باطل انتهى وانما
وانما لم نجعله من دعوى بطلان البيع لان ما ذكره دعوى الرد بالعيب
قصدا وبطلان البيع تابع ولازم فلم نجزم بكونه منه وباعتبار ان الشاة
في حال حياتها محرمة فالمشتري متمسك باصل التحريم الى ان يتحقق
زواله يعني يقبل قوله بهذا الوجه ايضا ادعت المطلقة المعتدة بالحيض
امتداد الطهر وعدم انقضاء العدة صدقت ولها النفقة حتى تنقض
اي بعد السنتين صح عدتها لان الاصل بقاؤها الا اذا ادعت الحبل فان لها النفقة
الى سنتين لا ازيد منهما فان مضتا اي السنتان ثم تبين ان لا حبل
فلا رجوع عليها بالنفقة كما في القنية فان قالت ظننت ريح واظنه
ولدا وطلبت النفقة لها ذلك ولا يلتفت الى قول الزوج انك
ادعيت الحبل وتنقضي عدتها بثلاث حيض او بدخولها حد الاياس
ومضي ثلثة اشهر كما في الخلاصة قاعدة الاصل براءة الذمة قال
في التوضيح هي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا
لما له وعليه انتهى وقد بين ذلك بنصوص لا يسع المقام ايرادها ردا
لمن قال هي امر لا معنى له قال في التلويح ولما كان في كلام البعض ان الذمة
امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون
بها عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص الرد عليهم
بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص انتهى ولذا اي ولان الاصل
براءة الذمة لم يقبل في بيان شغلها اي الذمة شاهد واحد ولانه كان القول

قول المدعى عليه اذا لم توجد البينة لموافقة الاصل من برائة الذمة والبينة كانت للمدعي لدعواه ما خالف الاصل اي وكذا كانت البينة على المدعي لكونه مدعيا ما خالف الاصل من شغل ذمة المدعى عليه فاذا اختلفا في قيمة المتلف والمغصوب عند طلب الضمان فالقول قول الغارم اي الضامن مع يمينه لان الاصل برائة الذمة عما زاد ولو اقر بشيء او حق بان قال له علي شيء او حق قيل تفسيره ذلك الشيء او الحق بما له قيمة الا لا قيمة له كحبة حنطة او قطرة ماء لانه اخبر عن الواجب بذمته بذمته وما لا قيمة له لا يجب فيها فاذا بينه به يكون رجوعا عن الاقرار فلا يقبل والقول للمقر مع يمينه اذا ادعى المقر له اكثر منه ولا يرد عليه اي على ما ذكرنا من ان الاصل برائة الذمة ما لو اقر بدراهم فانهم قالوا يلزمهم ثلثة دراهم لانه اقل الجمع يعني على لزوم ذلك مع ان فيه احتمالا فيبين ذلك الاختلاف لقوله نقضا اقله اثنان فينبغي على هذه القاعدة ان يحمل عليه اي على الاثنان لان الاصل البرائة عما زاد عليه مع امكان تصحيح الكلام به لانا نقول في الجواب المشهور انه اي اقل الجمع ثلثة وعليه اي على المشهور يبتني الاقرار وانما يرد ان لو كان متفقا عليه او كان الاثنان مشهورا فائدة من شك انه هل فعل شيئا ام لا فالاصل ان يحمل على انه لم يفعل ويدخل فيها فائدة اخرى وهي من تيقن الفعل او شك في القليل والكثير حمل على القليل لانه المتيقن فانه في المعنى شك في الكثير بانه هل فعله ام لا فاحمل على القليل حمل على انه لم يفعل الا ان تشتغل الذمة بالاصل اي باصل ذلك الفعل فلا تبرأ الذمة الا باليقين لم يظهر لي فائدة في هذا الاستثناء لان الاصل القليل متيقن على هذا العرض ويدل عليه قوله لانه المتيقن وهذا الاستثناء راجع الى قاعدة ثالثة هي ما ثبت بيقين لا يرتفع الا بيقين والمراد به اي باليقين في هذه القاعدة غلبة الظن ولذا اي ولكون المراد ذلك قال في المنقط ولو لم يفته من الصلوة شيء واحب ان يقضي صلوة عمره منذ ادرك البلوغ لا يستحب ذلك الا اذا كان اكثر ظنه فسادها بسبب نقص في الطهارة او بسبب ترك شرط يجتنبه يقضي ما غلب على ظنه فساده وما زاد عليه يكره قضاؤه لورود النهي عنه انتهى ووجه دلالته على ما ذكره انه لو لم يكن المراد من اليقين غلبة الظن لما قضى الصلوة التي غلب على ظنه فسادها ولدخل الكل في الكراهة لورود النهي عنه وسيجي الفرق بين مطلق الظن والظن الغالب في خاتمة مباحث القاعدة الثالثة انتهى اليه شكه في صلوة هل صلاها ام لا اعاد ان كان في الوقت وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه فدلت هذه المسئلة على قاعدة من شك هل فعل شيئا او لا الا ان الاخرى مقيدة في حق الصلوة بما اذا كان الشك في الوقت لا بد اي قوله شك في ركوع او سجود بانه هل فعل اولا وهو فيها اي والحال ان الشك

في الصلوة

45

في الصلوة اعاد وان كان بعدها فلا يعيد على انها مقيدة بما اذا لم يفرغ من العبادة التي كان الفعل جزءا منه وان شك انه كم صلى فان كان ذلك اول مرة في عمره اي في هذه الصلوة واكثر المشايخ على الاول كما في الخانية استانف الصلوة وان كثر في عمره اي في هذه الصلوة كما في الاول يتحرى وياخذ بما ركن اليه قلبه فان وقع تحريه على انه صلى ركعة يضيف اليها اخرى ان كانت الصلوة ذات ركعتين ثم يقعد ويسلم ويسجد للسهو وان وقع تحريه على انه صلى ركعتين يقعد ويسلم ويسجد للسهو وعلى القياس يفعل اذا كانت من ذوات الاربع والثلاث وان لم يقع تحريه على شيء اخذ بالاقل ففي صلوة الفجر يجعل كانه صلى ركعة فيقعد احتياطا ثم يضيف اليها اخرى ثم يقعد ويسلم ويسجد للسهو وفي ذوات الاربع ان كان الشك في الاولى والثانية يجعلها اولى ويقعد على راس كل ركعة احترازا عن ترك احدى القعدتين وكذا لو تردد بين الثانية والثالثة او بين الثالثة والرابعة يبني على الاقل ويتم واما لو شك في الفجر انها الثانية او الثالثة فان كان الشك في السجود سيجي حكمه من المصنف والاصل ايضا بالتحري فان لم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم يصلي ركعة اخرى وان كان قاعدا يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلوته وان وقع انها ثالثة يتحرى ان وقع تحريه على انه لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت ايضا وهكذا في ذوات الاربع كما في الخلاصة ثم المسئلة المذكورة البحاثية على ان القاعدة الثانية مقيدة في حق الصلوة بما اذا لم يكن الشك اول مرة وبما اذا لم يقع تحريه على شيء كما يدل قوله وهذا الذي ذكرنا اذا شك فيها قبل الفراغ منها على انها مقيدة بما اذا لم يفرغ منه فان كان الشك بعده اي بعد الفراغ منها فلا شيء عليه كما اذا شك بعد الوضوء في غسل بعض الاعضاء لا شيء عليه كما في البزازية وقد نقلنا من الخلاصة فيما سبق تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا من فرائضها وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو كما في فتح القدير لان المتروك ان كان هو السجود فقد سجد وان كان هو الركوع فقد اتى من الركعة بسجدتين هذا اذا علم انه ترك فعلا من افعال الصلوة واما ان ترك قراءة تفسد صلوته كما في الخلاصة وسيجي من المصنف ايضا ولو اخبره عدل بعد السلام انك صليت الظهر اربعا وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا عند محمد رح لان الشك في صدقه شك في الصلوة هكذا في عامة النسخ لكنه منظور فيه لانه ان اعتقد تمامها فلا معنى للشك المذكور وان لم يعتقد كان الشك من عنده لا من الخبر وايضا الشك في الاربعة كما يجوز ان يكون باحتمال النقص يجوز ان يكون باحتمال الزيادة مع وجود

[illegible]

القعدة الاخيرة فلا يترتب عليه الاعادة مطلقا فالحق ان يقال انك صليت الظهر ثلثا موافقا لما ذكر في الخلاصة والبزازية ثم ان لم تشك في صدقه لما ان عنده كان اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك في قول رجلين عدلين يعيد لا محالة ان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله كما في الخلاصة ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم بعد الفراغ بان قال القوم صليت ثلثا وقال الامام صليت اربعا وان كان الامام على يقين في قوله لا يعيد بقولهم والا اي وان لم يكن على يقين اعاد بقولهم كذا في الخلاصة ولو اختلف القوم بينهم وكان الامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام ولو كان معه واحد ولو استيقن واحد بالنقصان في تلك الصورة تلزم الاعادة الا على الذي استيقن بالتمام ولو استيقن واحد بالنقصان وكان الامام والقوم في الشك فان كان في الوقت اعادوها احتياطا وان لم يعيدوا لا شيء عليهم الا ان يستيقن عدلان واخبرا بذلك كما في الخلاصة ولو صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلي العصر انه ترك سجدة ولا يدري هل تركها من الظهر او من العصر الذي هو فيها يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء تم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر وان لم يعد فلا شيء عليه وفي المجتبى وكذا في الخلاصة والخانية من شك في الصلوة انه كبر للافتتاح اولا او هل احدث اولا او هل اصابت النجاسة في ثوبه اولا او هل مسح رأسه اولا استقبل الصلوة ان كان ذلك اول مرة والا فلا يستقبلها ولا يلزمه الوضوء ولا غسل الثوب كما في الخانية انتهى كلام المجتبى ولو كبر وشك في انها تكبيرة الافتتاح او تكبيرة القنوت فانه لم يصر شارعا في صلوة الوتر وتمامه في الشرح كما في اخر سجود السهو قال لانه لا يثبت له شروع بعد جعل القنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح انتهى وفي فتح القدير كذلك لكن قال في الخلاصة في اخر فصل التاسع من كتاب الصلوة كبر للقنوت ثم شك للقنوت او لا افتتاح الصلوة فانه يقنت ثم يركع ويسجد ويقعد ثم يقوم ويصلي ركعتين ويقنت في الثالثة ويقعد ويسلم انتهى ولو شك في اركان الحج قال الجصاص انه يتحرى كما في الصلوة وقول عامة مشايخنا يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا يفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلوة وكان التحري في باب الصلوة احوط كذا في المحيط وفي البدايع انه في الحج يبني على الاقل في ظاهر الرواية وفي البزازية شك في القيام في الفجر انه في حال القيام يتم ما سبق انهما اي الركعة الاولى ام الثالثة من الشك وهذه هي النسخة الصحيحة واما النسخة الثانية من التقديرين فغير صحيحة لان قوله وقعد ...

و واحد بالتمام وكان الامام والقوم في الشك لا يلزم الاعادة الا على المستيقن بالنقصان ولو استيقن الامام بالنقصان صح

وقعد





وقعد قدر التشهد انما يوافق النسخة الاولى لانه لتصحيح الصلوة على تقدير كون الركعة ثالثة كما ان قوله ثم صلى ركعتين بفاتحة وسورة ثم اتم الصلوة لتصحيحها على تقدير كونها الركعة الاولى وقوله ويسجد للسهو لما فيها من الشك والتاخير الموجبين لسجود السهو واما على النسخة الثانية فتصحيح الصلوة انما يكون بان يتم تلك الركعة ويقعد بعدها ويصلي ركعة اخرى ويتم ويسجد للسهو على ما هو موجب كلامهم في الشك بين القليل والكثير من وجوب الاخذ بالاقل والقعود فيما يجب ان يكون اخر الصلوة فان شك في سجدة انها اي السجدة عن الركعة الاولى ام عن الركعة الثانية يمضي فيها اي لا يرفضها وان وصلته في السجدة الثانية لان اتمامها لازم على كل حال اي سواء كانت عن الاولى او عن الثانية واذا رفع رأسه من السجدة الثانية قعد لاحتمال ان تكون من الثانية اذ هو على تقدير ان لا يقع تحريه على شيء ثم قام لاحتمال ان تكون من الاولى وصلى ركعة واتم بسجدة السهو فهذا هو الحمل على الاقل فيما سبق وان شك في سجدة انه صلى الفجر ركعتين او ثلثا ان كان الشك في سجدة الثانية فسدت صلوته ولا يمكن اصلاحها لاحتمال انه قيد الثالثة بالسجدة بلا قعود على رأس الركعتين وخلط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة تفسد المكتوبة كما في الخانية وان كان الشك في السجدة الاولى يمكن الاصلاح عند محمد رحمه الله ان تذكر بعد التحري انها من الركعة الثانية كان عليه الاتمام وان تذكر انها من الثالثة امكن اصلاحها ايضا لان تمام الماهية اي ماهية السجود بالرفع عنه عنده فما لم يرفع رأسه منها لم تتقيد الثالثة بالسجدة ثم يرفع السجدة بالرفض عند تذكر كونها ثالثة وترتفع تلك الركعة ايضا ارتفاعها بالحدث فيقوم او يرفع رأسه من السجدة الاولى بنية الرفض ويقعد للقعدة الاخيرة ويسجد للسهو ينبغي انه لو شك كذلك ولم يتذكر من الثانية او الثالثة ينبغي ان تفسد ولا يمكن اصلاحها اللهم الا ان يقال انه يرفض على احتمال ان يكون من الثالثة ثم يقعد ويتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى على احتمال ان يكون من الثانية ثم يتشهد ويسجد للسهو ولم يصرح وذكر البزازية مسائل الشك في الصلوة الى ان قال نوع اخر منه اي من الشك تذكر بعد الفراغ انه ترك ركنا قوليا فسدت صلوته لان هذا الركن قراءة فيجعل انه تركت في ثلث ركعات وقراءة في ركعة وان كان فعليا يجعل على ترك الركوع فيسجد سجدة واحدة لاحتمال ان المتروك هي ثم يقعد ثم يقوم ويصلي ركعة بسجدتين ويسجد للسهو وقد سبقت هذه المسئلة غير انه لم يذكر ثمة الحمل على ترك الركوع على صلوة يوم وليلة ثم تذكر انه ترك القراءة في ركعة ولم يعلم اي صلوة هي اعاد الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك القراءة في ركعة واحدة وان تذكر انه ترك القراءة في ركعتين فكذلك

اي بعيد الفجر والوتر بل بعيد المغرب ايضا كما في الخانية لان كلا منهما لا يحتمل الصحة
بعد ترك القراءة في ركعتيها وان تذكر الترك في الاربع وفي ذوات الاربع اي
فيعيد ذوات الاربع كلها اذ الترك في ذوات الاربع لا يتصور في غيرها
وهو مشترك بينها بلا رجحان في البعض انتهى كلام البزازية ومنها اي ومن
فروع القاعدة المذكورة شك هل طلق ام لا لم يقع شك انه طلق واحدة
او اكثر بنى على الاقل كما ذكره الاسبيجابي الى ان يستيقن بالاكثر او يكون اكبر
ظنه على خلافه اي على خلاف الاقل وان قال الزوج عزمت انه ثلث اي لو قال
عزمت ايقاع الثلث لكن لا اعلم كم اوقعت يتركها اي الزوجة لغاية احتمال
ان تكون ثلاثا وان اخبره اي الزوج في تلك الصورة عدول حضروا ذلك
المجلس اي مجلس الطلاق بانها اي الطلقة واحدة وصدقهم الزوج اخذ بقولهم
اي ساغ له ان لا يتركها او يمسكها اما بالرجعة البتة ان كانت رجعية او بتكرر
العقد باختيارها ان كانت بائنة ان كانوا اي المخبرين عدولا قد استغنى عن عدد
الشرط محل انعقاد الاخبار الى العدول اولا وعن الامام الثاني اي عن ابي يوسف رح
حلف بطلاقها ولا يدري اثلث ام اقل يتحرى ويعمل بموجب ما ركن اليه قلبه
وان استويا اي احتمال الثلث والاقل عمل بالاشد ذلك ذكر كله كما في البزازية
في فصل التاسع من كتاب الطلاق ومنها شك في الخارج من مخرجه امني
هو او مذي وقد كان اي الخروج في النوم وان تذكر احتلاما حمل على المني و
وجب الغسل اتفاقا والا اي وان لم يتذكر احتلاما فان لم يجب الغسل عند الثاني
عملا بالاقل وهو المذي ووجب الغسل عندهما احتياطا كقولهما بالنقض اي
بنقض وضوء الزوج والمرأة بالمباشرة الفاحشة وهي ان يباشر امرأة متجردين
وانتشر آلته وحاذى فرجه فرجها كما في الدرر ثم المختار ان يرجع محمد قولهما
الى الامام ومحمد رحمهما والمصرح في الزيلعي ان محمدا قائل بعدم النقض مطلقا بل ان يحصل
على قول الامام وابي يوسف وكقول الامام بتنجيس البئر منذ يوم وليلة في الفارة الميتة
الغير المنتفخة وتنجيسها منذ ثلثة ايام في المنتفخة اذا وجدت في بئر ولم يدر
متى وقعت احتياطا واما عندهما ففي وقت العلم بالوقوع في كلا الوجهين
وعندها فروع لم ارها الآن الاول من تلك الفروع انه لو كان عليه دين وشك
في قدره ينبغي التحري ولزم اخراج القدر المتيقن اي القدر الذي ركن به
قلبه بعد التحري ودفعه الى صاحبه اذا امكن والا فالى الفقراء على غير جهة
القضاء ان وجد معه مع التوبة الى الله تعالى وان كان ذلك الدين ظلما كما في الحاوي
في بيان طريق الاستحلال ورد المظالم ثم ابتدا تخريجه في تلك المسئلة بما نقله
عن البزازية بقوله وفي البزازية من كتاب القضاء اذا شك فيما ادعي عليه
ينبغي ان يرضي خصمه بفداء او نحوه ولا يحلف اي ولا يسارع في الحلف احترازا
عن الوقوع في الحرام بالحلف كاذبا ويدفع الحق عن صاحبه وان لم يرض صاحبه اي
خصمه الا حلفه او دفع ما ادعاه تماما ان كان اكبر رايه ان المدعي محق في دعوى
عليه لا يحلف بل يدفع ما ادعاه وان كان اكبر رايه انه مبطل فيه ساغ له الحلف

انتهى

لكن وقع في البزازية [illegible] سهو

٤٧ انتهى ففي هذه المسئلة نوع تأييد لما ذكره من حيث لزوم الدفع عند اكبر
الرأي لكن لا مطلقا بل بعد عدم اندفاع الخصم بدون الحلف لانه يحتمل في
اصل الدين ومحال على ما ذكر في الحاوي من قوله عليه ديون لاناس شتى
لزيادة في الاخذ ولنقصان في الدفع ولو تحرى ذلك وتصدق على الفقراء
بثوب فقوم بذلك يعني بمقدار ما تحرى يخرج عن العهدة فعرف بهذا
ان في مثل هذا لا يشترط التصرف بجنس ما عليه انتهى حيث ذكر ودم
التحري والعمل بموجبه للخروج عن العهدة عند عدم العلم بمقدار الدين
الثاني من تلك الفروع له ابل وبقر وغنم سائمة تبلغ كل منها نصابا
وحال عليه الحول وشك في ان عليه زكوة كلها او ادى البعض وبقي عليه
زكوة بعضها و ينبغي ان يلزمه زكوة الكل تخريجا مما سبق من قاعدة
ما ثبت بيقين لا يرتفع الا بيقين الثالث من تلك الفروع شك فيما
عليه اي في مقدار ما عليه من الصيام الرابع منها شك المعتدة فيما عليها
من العدة هل هي عدة طلاق او وفاة وذلك بان يتلفظ زوجها
في صحته لفظا من الكنايات المتوقفة على النية ثم يموت قبل ان يعلم
نيته مثلا فان كان قد نوى لزم عليها عدة الطلاق وان لم ينو لزم
عليها عدة الموت فوقع الشك في تعيينها ينبغي ان يلزم الاكثر عليها
من العدتين كما انه لو ابانها في مرض الموت ثم مات تعتد بابعد الاجلين
وان يلزم الاكثر على الصائم اخذا من الامام اخذا من قولهم لو ترك صلوة
وشك انها اية صلوة يلزمه صلوة يوم وليلة عملا بالاحتياط وخروجا
عن العهدة على كل تقدير الخامس منها انه علم النذر ولكنه شك في المنذور
هل هو صلوة او صيام او عتق او صدقة وينبغي ان يلزمه كفارة يمين
اخذا من قولهم لو قال علي نذر ان فعل كذا ففعله كفارة يمين عند حنث
واشار الى وجه الاخذ منه بقوله لان الشك في المنذور كعدم التسمية
السادس منها شك هل حلف بالله او بالطلاق او بالعتق ماذا يلزم ثم
ثم رايت المسئلة المذكورة في البزازية قبيل كتاب في شك الايمان حيث قال
حلف ونسي انه اكان بالله او بالطلاق او بالعتاق فحلفه باطل انتهى
فدلت على انه لا يلزم شيء ولكن ذكرت في الحاوي مسئلة تدل على لزوم الكفارة
من انه قال اتذكر حلفا معلقا بالشرط قد وجدت لكن لا اعلم اكان
بالله تعالى ام بالطلاق تحمل على اليمين بالله انتهى كما يدل على الكفارة ما ذكره
المص بقوله وفي التتمة اذا كان يعرف انه حلف معلقا بالشرط ويعرف
الشرط وهو دخول الدار ونحوه الا انه لا يدري اكان بالله ام بالطلاق
فلو وجد الشرط ما يجب عليه قال يحمل على اليمين بالله ثم ان كان الحالف
مسلما حملا لفعله على الصلاح بقدر الامكان وان كان حالفا بايمان
كثيرة غير انه لا يعرف عددها ماذا يصنع قال يحمل على الاقل حكما واما
واما الاحتياط فلا نهاية له انتهى كلام التتمة وذكر في الحاوي مسئلة يناسب

ذكر هنا في هذا المحل فان شك انه علق الطلاق او شك في وجود شرط
يجدد النكاح احتياطا ولا يلزمه في القياس انتهى وقال قبيل هذه
المسئلة ايضا ان كان لا يعذب لا يلي في القبر فانت طالق لا يحنث
لانه محتمل فلا يقع بالشك كما لو حلف بسبب طير حلف احدهما انه غراب
والاخر انه حمام ولم يعلما ولكن لم يحنث احدهما انتهى وقال في الخانية
رجل يعلم انه حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها ولا يدري انه كان بالله
وشك الحلف اولم يكن فتزوج امرأة لا يحنث لانه شك في صحة اليمين
فلا يحنث بالشك انتهى قاعدة الاصل في الصفة العارضة كي يستظهر
كون المراد ذلك العدم فما لم يقم مدعيها بينة كان القول قول منكرها
مع يمينه لتمسكه بالاصل الا اذا عارضه اصل اخر كما سيأتي ولزوم البينة
على المدعي واليمين على من انكر ثابت بقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال الناس ودماءهم لكن البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وان كان من خبر الاحاد
لكنه في حيز التواتر بمعنى انه تلقته الائمة بالقبول واجمعوا على العمل به
وانه من جوامع الكلم وذكر انه استخرج منه مائة الف مسئلة الكل من ما ئة الف
البزازية وغيرها اي وفي هذه القاعدة الظاهر ان يقول ولها فروع
منها اي من تلك الفروع اخذا من القاعدة اي ماخوذا من تلك القاعدة
بلا معارضة للترجيح حال من قوله القول قولها في الوطي اذا كانت منكرة
فلو اختلفا فادعى الزوج الوطي وانكرته الزوجة كانت القول قولها
لان الاصل العدم لكن خرج عن هذه القاعدة ما قالوا في مسئلة العنين
لو ادعى الزوج بعد التاجيل الوطي وانكرت الزوجة وقلن اي النساء
بعد النظر انها بكر خيرت الزوجة بين الفرقة والقبول لان ثبوت
البكارة تنفي الوصول اليها ضرورة وان قلن ثيب فالقول له مع يمينه
لكونه منكرا استحقاق الفرقة عليه والاصل السلامة من العنة وانما
خرجت حيث كان القول قول الزوج لا قولها لمعارضة اصل اخر
وهو السلامة من العنة مع قولهن ثيب وخرج ايضا ما ذكر
في البزازية من انه قال لها انت طالق ان لم اجامعك في حيضك
فادعى بعد حيضها انه جامعها في حيضها فانكرت فالقول له انتهى وينبغي
ان تكون مبنية على قاعدة ذكرت عقيب تلك المسئلة وهي انه اذا اختلفا
في وجود الشرط فالقول للزوج الا في شرط لا يعلم الا من جهتها انتهى وفي القنية
افترقا وقالت الزوجة افترقنا بعد الدخول وقال الزوج لا بل قبله فالقول
قولها فخرجت هي ايضا من القاعدة حيث لم يكن القول قول من يدعي
عدم الوطي لانها تنكر سقوط نصف المهر لتأخذ تمامه انتهى ومنها القول
قول الشريك المنكر والمضارب في انه لم يربح لان الاصل عدمه وكذا لو قال
لم اربح الا كذا كان القول قوله لان الاصل عدم الربح الزائد وفي الجمع من الاقرار

افترقنا

اي فائدة لكون الاصل العدم منه

وجعلنا



وجعلنا القول للمضارب اذا ادعى بالعين فقال رب المال الكل لي وقال المضارب
هما اي الفان اصل وربح واراد الشركة في قدر الربح بان رب المال انتهى كلام الجمع
لان الاصل في تلك الصورة وان كان عدم الربح لكن عارضه قول اخر وهو ان القول
قول القابض في مقدار قبضه وكان ابو حنيفة يقول اولا القول لرب المال وهو قول
زفر رحمه الله لان المضارب يدعي الربح والشركة فيه ورب المال ينكر فالقول قول المنكر
ثم رجع فقال القول للمضارب وهو قول الامامين رحمهما الله لان حاصل اختلافهما
في المقبوض والقول قول القابض امينا كان او ضمينا الا ترى انه لو انكر القبض
بالكلية كان القول قوله وان اختلفا في راس المال والربح معا بان قال رب المال
راس المال الفان وشرطت لك ثلث الربح وقال المضارب راس المال الف
وشرطت لي نصف الربح كان القول للمضارب في قدر راس المال لانه
القابض والقول لرب المال في مقدار ما شرط له من الربح لانه المنكر فايهما
اقام البينة تقبل بينته ولو اقاما البينة في هذه الصورة كانت بينة
رب المال اولى في مقدار راس المال وبينة المضارب في مقدار الربح لما في الزيلعي
ولو ادعت المرأة النفقة على الزوج بعد فرضها بان قالت ما وصلني
النفقة المفروضة من مدة كذا فادعى الزوج الوصول اليها وانكرت المرأة
فالقول لها كالمداين اذا انكر وصول الدين اليه وادعى المديون الايصال اليه كما تقدم
ولو ادعت المرأة النفقة على الزوج لها ولاولادها الصغار منه بعد فرضها اي النفقة
وادعى الاب الانفاق فالقول له اي للاب مع اليمين كما في الخانية والمسئلة
الثانية من مسئلتي دعوى النفقة المفروضة خرجت عن القاعدة المذكورة
حيث كان القول فيها قول الاب مع ان المرأة تدعي عدم الوصول كما
في المسئلة الاولى قلنا الفرق بينهما وينبغي ان يعلم ان الاصل المذكور
قد يعارضه ايضا شهادة ظاهر الحال فيكون الاصل فيه الوجود يدل عليه ما
ذكر في دعوى البزازية من قوله كان الزوج يتصرف في اموال الزوجة
فماتت المرأة فزعم ورثتها ان تصرفه كان بلا اذنها فادعى الزوج
اذنها فالقول له بشهادة ظاهر الحال انتهى فالقول كان في المسئلة الثانية
ظاهر حال الاب يشهد بعدم تقصيره في نفقة اولاده المجبول بهم على نفقتهم
ومحبتهم بخلاف الزوجة فمن ثمة كان القول قول الاب في الثانية وكذا
القول قول المضارب اذا اختلفا في قدر راس المال لان الاصل عدم الزيادة
ولان القول قول القابض في مقدار قبضه وفي هذه المسئلة قد ضمت
من المسئلة المنقولة من الجمع فلعله انما ذكرها توطئة لقوله وكذا القول
قوله في انه ما نهاه عن شراء كذا من المتاع لان الاصل عدم النهي ولو ادعى
المالك انها قرض والاخر انها مضاربة القول فيها قول الاخر انها مضاربة
القول فيها قول الاخر لانهما اتفقا على وجود الاذن وجواز التصرف ورب
المال يدعي عليه الضمان والاخر ينكره والاصل عدم الضمان ولذا اي
ولان الاصل العدم قال في الكنز في كتاب الاقرار وان قال اخذت منك الفا

لان البينة لاثبات خلاف الظاهر منه

اي في مضاربة ثانية منه

وديعة وهلكت وقال المقر له بل اخذتها غصبا فهو اي المقر ضامن لانه اقر
بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعى ما يوجب البراءة عنه وهو الاذن بالاخذ
والآخر ينكره فكان القول قوله لان الاصل عدم الاذن ولو لم يقل اخذت بل قال
اعطيتنيها وديعة وقال الآخر لا بل اخذتها لا يضمن انتهى لانه لم يقر
بسبب الضمان بل اقر بالاعطاء وهو فعل المقر له والمقر له يدعي عليه سبب
الضمان وهو الغصب والمقر ينكره فكان القول له لان الاصل عدم وجوب
سبب الضمان وفي البزازية دفع الآخر شيئا ثم اختلفا فقال الدافع قرض وقال
الآخر هبة فالقول للدافع انتهى كلام البزازية لان مدعي الهبة يدعي الابراء
عن القيمة مع كون العين متقومة بنفسها فكان عدم الابراء اصلا ومنها لو جعلت
المرأة حلمة ثديها في فم الرضيع ولا تدري ادخل اللبن في حلقه ام لا لا يثبت الرضاع
بذلك ولا يحرم النكاح بينهما لان في المانع من النكاح وهو دخول اللبن في حلق
الرضيع شكا مع ان الاصل عدم الدخول كذا في الولوالجية وسيأتي تمامه في قاعدة
ان الاصل في الابضاع الحرمة ومنها لو اختلفا اي المتبايعان في قبض المبيع بعد
هلاكه فقال المشتري ما قبضته فهلك عندك وقال البائع بل قبضته فكان هلاكه
عليك وكذا لو اختلفا في العين المؤجرة بعد تمام الاجارة والتمكن من استيفاء
المنفعة فقال المستأجر ما قبضته فعليه فلا يلزم الاجرة وقال المؤجر قبضته
فلزم الاجر عليك فالقول لمنكره اي القبض وهي اي تلك المسئلة في اجارة
التهذيب ومنها لو اختلفا في قدم العيب وحدوثه فقال المشتري هذا
العيب قديم واراد رد المبيع بذلك وانكره البائع ذلك وقال بل هو حادث
في يدك فالقول له اي البائع واختلف في تعليله اي تعليل كون القول للبائع
فقيل لان الاصل عدمه وقيل لان الاصل لزوم العقد والعيب القديم ينقضه ومنها
لو اختلفا في اشتراط الخيار في البيع فقيل القول لمن نفاه عملا بان الاصل عدمه وقيل
القول لمن ادعاه لانه ينكر لزوم العقد وقد طلبنا هذا في الفوائد في الشرح اي شرح
الكنز والمعتمد منهما الاول اي كون القول لمن نفى شرط الخيار على ما قدمه في الذكر ومنها
لو قال غصبت منك الفا وربحت عشرة آلاف فليس لك علي الا الالف فقال
المقر له ما غصبته بل كنت دفعتها اليك وامرتك بالتجارة بها فكان الاصل
والربح لي عليك فالقول للمالك كما في اقرار البزازية يعني لتمسكه بالاصل وهو
عدم الغصب ومنها لو اختلفا في رؤية المبيع فقال البائع للمشتري انك كنت
رأيته قبل البيع فليس لك خيار الرؤية وقال المشتري ما رأيته قبله واراد الرد
بخيار الرؤية فالقول للمشتري لان الاصل عدمها اي عدم الرؤية ولو اختلفا في
تغيير المبيع بعد رؤية المشتري بان قال المشتري قد كنت رأيته ولكنه قد تغير
وما رأيت بعد التغيير فلي الرد عليك وانكر البائع تغيره فللبائع اي فالقول
للبائع لان الاصل عدم التغيير وينبغي ان يعلم ان كل من كان القول قوله فعليه اليمين
الا في مسائل ذكرها في كتاب من الفوائد نقلا عن القنية فمن رام فلينظر ثمه ح
تنبيه ليس الاصل العدم مطلقا وانما هو في الصفات العارضة واما في الصفة

اي عدم العيب وقدمه ح

الاصلية



الاصلية فالاصل هو الوجود ويتفرع على ذلك اي على الفرق بين الصفات العارضة
والاصلية لو اشتراه اي الغلام على انه خباز او كاتب وانكر المشتري بعد الشراء
وجود ذلك الوصف له واراد رده بذلك فالقول له فيجوز له الرد على البائع
اذ كل منهما وصف مرغوب فيه فيستحق بالشرط الخيار قوله ثم فواته يوجب
التخيير لانه لم يرض به بدونه ثم علل كون القول للمشتري بقوله لكونهما من الصفات
العارضة فيكون المشتري متمسكا بالاصل وهذا الذي ذكر مثال الصفات العارضة
واما مثال الصفة الاصلية فهو ما ذكره بقوله ولو اشتراها اي الجارية على
انها بكر وانكر المشتري قيام البكارة وادعاه البائع فالقول للبائع لان
الاصل وجودها لكونها صفة اصلية كذا في فتح القدير من خيار الشرط ويتفرع على
الاصل ايضا ما قال كل مملوك خباز لي فهو حر وادعاه عبدا وانكر المولى كونه خبازا
وقت ما قال ذلك القول فالقول للمولى لانه صفة عارضة والاصل فيها
العدم ولو قال كل جارية لي بكر فهي حرة فادعت جارية انها بكر وانكر المولى
بكارتها حين ما قال ذلك فالقول لها لان الاصل وجودها لكونها صفة
اصلية وتمام تفريعه في شرحنا على الكنز في تعليق الطلاق عند قوله
وان اختلفا في وجود الشرط فائدة الاصل اضافة الحادث الى اقرب اوقاته
للشك في الاسناد الى ما قبل ذلك منها اي من فروع اضافة الحادث الى
اقرب اوقاته ما قدمناه في بيان قاعدة اليقين لا يزول بالشك من
مسئلة رأى في ثوبه نجاسة وقد صلى فيه اي في ذلك الثوب ولا يدري متى
اصابته النجاسة يعيدها اي الصلوة من آخر حدث احدثه ولو رأى فيه المني
يعيدها من آخر رقدة ويلزمه الغسل ثم الثانية عند الامام ومحمد رحمهما الله ان
لم يتذكر احتلاما وفي البدائع يعيد اي الصلوة في الثانية من آخر ما احتلم
وفي البول يعيد من آخر ما بال وفي الدم من آخر ما رعف ومنها لو وجد
فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت الفارة فيها فان لم يكن لها اي للجثة
نفخ اي تفسخ يعيد الصلوة منذ يوم وليلة وفي القطن يعيدها ان لبسها فيه
والا في وقت اللبس وان كان فيها نفخ يعيد منذ ثلثة ايام وقد حكم
الشيخان اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بهذه القاعدة اي قاعدة اضافة
الحادث الى اقرب اوقاته حكما بنجاسة البئر اذا لو وجد فيها فارة ميتة
مطلقا من وقت العلم بها من غير لزوم اعادة شيء من الصلوات
صلوها بالطهارة من مائها ولا غسل ما اصابه من مائها قبل العلم وهو قياس
لاحتمال انها القاها الريح بعد الموت او القاها الطير كما روي عن ابي يوسف
كما هو انه يقول بقول ابي حنيفة رحمه الله انه رأى حدأة وهو جالس في البستان
في منقارها جيفة فطرحها في بئر فرجع عن قوله كما في الزيلعي لان وقوعها
حادث فيضاف الى اقرب اوقاته وخالف الامام الاعظم فاستحسن
اعادة صلوة ثلثة ايام ان كانت الفارة منتفخة او منفسخة والا اي
وان لم يكن منتفخة او منفسخة فمنذ يوم اي فتعاد منذ يوم وليلة حملا على

لمعنى لغة لا التقدير بتلك المدة بسبب الظاهر وهو ان يكون يوم الغارة بسبب الوقوع
في الماء دون الموهوم من احتمال الغار الريح او الطير بعد الموت احتيالا كالمجروح
اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات يحال به على الجرح مع احتمال ان يكون الموت بسبب
اخر اذ لا يجوز ابطال السبب الظاهر بالغير الظاهر منهما اي من فروع الاصل المذكور
ايضا لو كان في يد رجل عبد ففقئت عينه فقال رجل اخر فقئت عينه وهو اي العبد
في ملك البائع فلا يكون للمشتري دعوى موجبه وقال المشتري فقأته وهو في يدي
فالقول للمشتري لانه اضاف الحادث الى اقرب اوقاته فيأخذ ارشه من الفقئ ومنها
لو ادعت المبانة ان زوجها المبيت ابانها في المرض فصار فارا بالابانة ثم مات
وهي في العدة فترث عنه وقالت الورثة ابانها في الصحة ولم يكن فارا بها فلا ترث
كان القول قولها لانها اضافت الابانة الحادثة الى اقرب اوقاتها وترث عنه
وخرج عن هذا الاصل مسئلة الكنز من مسائل شتى من كتاب القضاء من قوله وان
مات ذمي فقالت زوجته اسلمت بعد موته فارث وقالت الورثة اسلمت
قبل موته فلا ترث فالقول لهم اي للورثة مع ان الاصل المذكور من اضافة الحادث
الى اقرب اوقاته يقتضي ان يكون القول لها لان اسلامها حادث وقد اضافته الى
اقرب اوقاته وهو اي ويكون القول قولها قال زفر تمسكا بالاصل المذكور وانما خرجوا
عن هذه القاعدة فيها اي في تلك المسئلة لاجل تحكيم الحال وهو ان سبب الحرمان
من اختلاف الدينين ثابت في الحال فثبت فيما مضى تحجب الظاهر في الظاهر وان
لم يعتبر في الاستحقاق فهو معتبر في الدفع ومما فرعته على الاصل المذكور ما في
التتمة وغيرها واقعة ثمة بلا تفريع عليه من قوله لو اقر لوارث ثم مات ولم تجز
بقية الورثة فقال المقر له اقر لي في الصحة فيصح بلا اجازة البقية وقالت
الورثة لا بل اقر في مرضه فالقول قول الورثة لانهم اضافوا الاقرار الحادث الى اقرب
اوقاته والبينة بينة المقر له لاثباتها خلاف المذكور وان لم تقم للمقر له بينة واراد
استحلافهم على عدم كونه في الصحة فله ذلك انتهى ما في التتمة ومما فرعته على هذا
الاصل قولهم لو مات مسلم وتحته نصرانية فجاءت النصرانية مسلمة قولهم بعد موته
فقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة لا بل اسلمت بعد موته فالقول
لهم اي للورثة لاضافتهم الاسلام الحادث الى اقرب اوقاته كما ذكره الزيلعي في مسائل
شتى من كتاب القضاء عقيب بيان المسئلة المنقولة من الكنز قبيل هذه وفرعه
على الاصل المذكور وانما قبلت ثمة قول من ادعى الاسلام قبل الموت دون ههنا لان من
ادعى الاسلام قبل الموت دون ههنا لان من ادعى ثمة دافع وظاهر الحال
يعتبر في الدفع وههنا من ادعا في صدد الاخذ وهو لا يعتبر في الاستحقاق
كما في الزيلعي ومما خرج عن هذا الاصل لو قال القاضي بعد عزله لرجل يدعي عليه القاضي
اخذت منك الفا ودفعتها الى زيد قضيت بها عليك له فقال الرجل بل
اخذته ظلما بعد العزل فالصحيح ان القول للقاضي مع ان الفعل حادث فكان ينبغي
ان يضاف الى اقرب اوقاته على توقف دعوى المدعي وهو اي اقرب الاوقات وقت
العزل وهو اي بكونه مضافا الى اقرب اوقاته قال البعض واختاره اي ذلك القول

السرخسي

٥٠

السرخسي لكن المعتبر الاول لان القاضي اسنده الى حالة منافية للضمان
وهي حالة القضاء وانما كانت منافية له لانه لو لزم الضمان عليه لما تقلد احد قبول
هذه الامانة كيلا يلزم عليه الضمان ولتعطلت مصالح المسلمين كما في الزيلعي
ونظير هذه المسئلة ما في اقرار البزازية من قوله ادعى انه اقر انه غصبه حال صغره
وانكره المقر له فالقول للمنكر لا سناده الى حالة معلومة منافية للضمان
انتهى وكذا الحال يعني يكون القول للقاضي اذا زعم المأخوذ منه انه فعله قبل
تقليد القضاء وقد قال القاضي مثل ما تقدم وكون القول للقاضي ههنا يكون
من وجهين للاصل المذكور والاضافة الى حالة منافية للضمان وخرج عنه
ايضا ما لو قال العبد لغيره بعد العتق قطعت يدك وانا عبد فكان موجبه
على المولى وقال المقر له بل قطعتها وانت حر بالعتق فكان موجبه عليك
لا على المولى كان القول للعبد مع ان المقر له اضافه الى اقرب اوقاته وكذا
لو قال المولى لعبد قد اعتقه اخذت منك غلة كل شهر خمسة دراهم وانت
عبد فكانت الغلة المذكورة ملكا لي فقال المعتق اخذتها بعد العتق كان
القول قول المولى مع ان العبد اضاف الى اقرب اوقاته فلا يلزم على المولى
شيء لان العبد وما يملكه لمولاه وكذا الوكيل بالبيع اذا قال بعت وسلمت
قبل العزل من الوكالة وقال الموكل بعد العزل كان القول للوكيل ان كان المبيع
مستهلكا لانه يكون منكرا للزوم الضمان وان كان قائما فالقول قول الموكل
لانه اخبر عما لا يملك انشاءه فيكون مدعيا وكذا في مسئلة الغلة لا يصدق
المولى في الغلة القائمة لانه اقر بالاخذ وبالاضافة يدعي عليه التملك
الكل من الزيلعي في مسائل شتى من القضاء ومما وافق الاصل المذكور ما في النهاية
وهو قوله لو اعتق امته ثم قال لها قطعت يدك وانت امتي فقالت
هي لا بل قطعت وانا حرة بالعتق فالقول لها وكذا يكون القول لها في كل
شيء اخذه منها فهذه المسئلة تخالف مسئلة الغلة السابقة الا ان
تحمل هذه على ما اذا كان المأخوذ قائما او تحمل تلك على قول محمد وهذه على قول ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما ذكره قبيل الشهادة وتحتاج هذه المسائل
الى نظر دقيق للفرق بينها قال في الزيلعي بعد ما نقل المسائل المذكورة
المتقدمة على هذه المسئلة واورد في النهاية على المسائل المتقدمة ما اذا
اعتق المولى امته ثم قال قطعت يدك وانت امتي فقالت هي قطعتها وانا
حرة كان القول قولها وكذلك كل شيء اخذه منها عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما مع انه منكر للضمان باسناده الفعل الى حالة منافية له فاجاب
بالفرق بينهما من ان المولى اقر باخذ مالها ثم ادعى التملك لنفسه فيصدق
في اقراره ولا يصدق في دعواه التملك له وكذا لو قال لرجل اكلت طعامك
باذنك فانكر الاذن يضمن المقر وهذا الفرق غير مخلص والله اعلم انتهى
كلام الزيلعي يعني ان هذا الجواب لا يكون حاسما لمادة الشبهة حيث لا يجري
في قطع يدها وايضا انما يتم اذا كان المأخوذ قائما واما بعد هلاكه فلا اذ هو

لا يدعي التملك بل ينكر لزوم الضمان والله اعلم وفي المجمع من كتاب الاقرار لو اقر حربي
اسلم باخذ المال او الاحراز بدار الحرب قبل الاسلام او اقر باتلاف خمر لمن اسلم وانه
قال كان ذلك الاتلاف بعده اي بعد اسلام ذلك او اقر مسلم بمال حربي اي باخذ
مال حربي في دار الحرب او اقر المولي بقطع يد معتقه قبل العتق فكذبوه اي كذبوا
المقر لهم المقر في الاسناد اي في كون الاخذ قبل الاسلام وفي كون الاتلاف بعده
وفي كون الاخذ في دار الحرب وفي كون القطع قبل العتق يقضي بعدم الضمان في الكل
انتهى مع القاعدة المذكورة تقتضي ان لا يقبل قول ذلك المقر فيما سوى كون
الاتلاف بعد الاسلام ولما كان قوله يقضي بعدم الضمان مشعرا بالاختلاف وقد عرفت
ان في مسئلة الاقرار بقطع اليد والاقر بخلافه الي قبل العتق انهما قالا لا يكون القول
قول المعتق بين ان الافتاء بعدم الضمان فيهما بل في كلها قياسا عليها قول محمد
دون قول الامامين بقوله يعني وقال البعض ومما فرعته عليه اي على الاصل المذكور
اي فالو اشتري عبدا ثم ظهر انه كان مريضا عند البيع ومات ذلك العبد عند
المشتري فانه لا يرجع بالثمن لان المرض يتزايد شيئا فشيئا فيحصل الموت بالزائد
فلا يضاف الي المرض السابق فهذا من قبيل الاضافة الي اقرب الاسباب لا من
الاضافة الي اقرب الاوقات لكن يرجع المشتري بنقصان العيب ان لم يرض
به عند الظهور كما ذكره الزيلعي في اواخر باب الرد بالعيب لكن بلا ذكر
تفرعه على الاصل المذكور وليس من فروعها اي من فروع تلك القاعدة ما اذا
تزوج امة ثم اشتراها ثم ولدت ولدا اي جاءت فظهر ولد تولد منها يحتمل ذلك
الولد ان يكون حادثا بعد الشراء او قبله فانه لا يثبت عنده في كونها ام ولد لانه
من جهة انه حادث اضيف الي اقرب اوقاته حتى يكون من فروع هذه
القاعدة لانها لو ولدت قبل الشراء ثم ملكها تصير ام ولد عندنا خلافا لك كما
ذكره الزيلعي في باب الاستيلاد من العتاق **قاعدة** الاصل في الاشياء الاباحة
حتى يدل الدليل على الحرمة وهو مذهب الشافعي رحمه او التحريم حتى يدل الدليل
على الاباحة ونسبه الشافعي الي ابي حنيفة رحمهما وفيه اشارة الي انه غير ثابت
منه وذكر في التلويح ان الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من
الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة ورد في التوضيح
على القول بالاباحة بانهم ان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم بالاباحة فالاز
فهذا غير معلوم وان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا
العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وفي البديع المختار ان لا حكم للافعال
قبل الشرع والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد هنا تعلقه بالافعال والمراد
الشرع عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فانتفى التعلق لعدم فائدته انتهى
وفي شرح المنار للكمي اي لمصنف المنار الاصل في الاشياء الاباحة عند بعض
الحنفية ولعل هذا هو الموافق لما نقلناه عن التلويح ومنهم الكرخي وقال بعض
اصحاب الحديث الاصل فيها الحظر وقال اصحابنا الاصل فيها التوقف ونسبه في التوضيح

الى الاشعري



الى الاشعري ثم قال فسر التوقف تارة بعدم التوقف الحكم وتارة بعدم العلم
بان هناك حكما ام لا وان كان حكما فلا يعلم انه حظر او اباحة فحكم ببطلان
التفسير الاول لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول
حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين وفصل على الثاني بان يقول اما عدم
العلم بان هناك حكما ام لا فجهل لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما بالمنع او عدمه
واما انه لا يعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق ثم قال فالحق عندنا لانا لا نعلم ان الحكم
والقول بالاباحة في الحال ثم شارح المنار اراد ان لا يحمل التوقف على المعنيين
الذين حكم ببطلانهما فقال بمعنى انه لا بد لهما من حكم لكن لم نقف عليه بالفعل انتهى
كلام شارح المنار وفي الهداية من الحدادي ان الاباحة اصل انتهى قال ثمه وليس في
عدة ام الولد ولا في عدة النكاح الفاسد احداد لانه ما فاتها نعمة النكاح لتظهر
التأسف والاباحة اصل انتهى ومقصود المص من النقل تأييد ان يكون الاصل
الاباحة عند الحنفية ويظهر اثر هذا الاختلاف في المسكوت عنه اي في الذي
لم يوجد فيه التصريح من الائمة بالحل والحرمة ويتخرج عليها اي على هذه القاعدة
ما اشكل حاله من الاشياء فمنها اي من الاشياء التي اشكل حاله الحيوان المشكل
امره مثل الزرافة والنبات المجهولة سميته من الحل والحرمة ومنها اي من
من الاشياء المشكلة اذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح حتى يسقي به شجره
وارضه او زرعه او ينصب دالية او طاحونة عليه او مملوك لغيره حتى
يمتنع مما ذكر واما الانتفاع بغير ما ذكر فلا حجر فيه ما لم يضر بالنهر ومنها
لو دخل برجه اي البرج الذي اتخذه لاجل الحمام حمام وشك فيه هل هو
مباح او مملوك لغيره فان علم انه مملوك لغيره لا ينبغي له ان يأخذها
وان اخذها طلب صاحبها كاللقطة قال في البزازية اتخذ برج حمامة في قرية
ينبغي ان يحفظها ويعلفها ولا يتركها بلا علف كيلا يتضرر الناس فان اختلط
حمام غير صاحبها لا ينبغي له ان يأخذها وان اخذها طلب صاحبها كاللقطة
وان فرخ عنده ان كانت الام غريبة لا يتعرض للفرخ وعلى الغالب الفرخ
الفرخ له وكذا البيض لصاحب الام لانه يتبعها وقال الشيخ لا يحل فرخ حمام
المتولد في برجها المعقوفة الا اذا كان فقيرا وان غنيا يتصدق على فقير
ثم يشتريه منه فان لم يعلم ان فيها غريبا لا بأس به لان العدم اصل انتهى
ومنها مسئلة الزرافة بالفاء والقاف لغة ايضا نوع من الحيوان تال الجاحظ
النمر يضرب البعير الوحشية فيلد ولدا يكون زرافة في القاموس الزرافة كسحابة
وقد تشد فاؤها الجماعة من الناس او العشرة منهم ودابة فارسيتها اشتر كاو
ويلنك لان فيها مشابهة من البعير والبقر والنمر من زرف في الكلام زاد
لطول عنقها زيادة على المعتاد ويضم اولها في المغني انتهى كلام القاموس
ومذهب الامام الشافعي القائل بالاباحة اي بان الاصل في الاشياء الاباحة الحل
في الكل اي في كل ما ذكر واما مسئلة الزرافة فالمختار عندهم حل اكلها كما ايد
ذلك بقوله وقال الشيخ جلال الدين الاسيوطي رحمه ولم يذكرها الزرافة احد من المالكية

والحنفية وقواعدهم تقتضي حلها والله تعالى اعلم سوق كلام المص يشعر ان يكون المراد
من قواعدهم المقتضية ما قد ذكر من ان الاصل في الاشياء الاباحة ويحتمل ان يكون
المراد ما ذكره الزيلعي من ان المعتبر في الحل والحرمة الام حيث قال واما البغل فلانه
من نسل الحمار فصار مثله حتى لو كانت امه فرسا كان على الخلاف المعروف في لحم
الخيل لان المعتبر في الحل والحرمة الام فيما يولد من ماكول وغير ماكول انتهى لكن
ذكر في الحدادي ما يقتضي ان يكون الثانية غير مطردة حيث قال الكلب اذا نزى
على معزة فولدت ولدا راسه مثل راس الكلب وما سوى ذلك من الاعضاء يشبه
المعز فانه يقدم اليه اللحم والعلف فان تناول اللحم دون العلف لم يؤكل لانه كلب
وان تناول العلف دون اللحم يؤكل لحمه ويرمى بالراس وان تناولهما جميعا يضرب
فان نبح لا يؤكل وان نفر يرمى بالراس ويؤكل ما سواه وان نبح ونفر يقرب اليه
الماء وان ولغ فهو كلب لا يؤكل وان شرب يرمى بالراس ويؤكل ما سواه
وقيل ان خرج منه الكرش يؤكل ما سوى الراس وان خرجت منه الامعاء لا يؤكل
انتهى اللهم الا ان تجعل الثانية فيما اذا لم يشبه الاب **قاعدة الاصل في الابضاع التحريم**
ولذا قال في شرح المنار شرح فخر الاسلام الاصل في النكاح الحظر وابيح للضرورة
اي لضرورة التناسل انتهى كلام كشف الاسرار فاذا تقابل في المرأة حل وحرمة غلبت
الحرمة يعني لاصالتها ولهذا يعني ولكون الحرمة اصلا لا يجوز التحري في الفروج لكن
سيجيء ان عدم جواز التحري فيها لان التحري انما يجوز فيما جاز للضرورة والفروج
لا تحل بالضرورة وفي كافي الحاكم الشهيد من باب التحري ولو ان رجلا له اربع
جوار اعتق واحدة منهن بعينها ثم نسيها ولم يدر اتيهن اعتق لم يسعه
ان يتحرى للوطء ولا للبيع قال في الخلاصة ولا يجوز له بيعهن حماية ولو باعهن
متفرقة تعينت الباقية للعتق فجاز البيان بالفعل دون القول والحيلة في اباحة
الوطء ان ينكحهن جميعا فالتي عتقت تحل بالنكاح والتي لم تعتق تحل بملك
اليمين انتهى ولا يسع الحاكم ان يحل بينه وبينهن حتى يتبين من غيرها او يعتقهن
جميعا وكذلك اي مثل ما تقدم في عدم جواز التحري في الوطء وعدم جواز التخلية
للحاكم اذا طلق احد نسائه بعينها ثلاثا ثم نسيها اي المطلقة ولا حيلة فيها
الا بان يطلق كل واحدة واحدة منهن طلقة واحدة ويتركهن حتى تنقضي عدتهن
ثم لا تحل له كل واحدة حتى تنكح زوجا غيره واما اذا كان الطلاق دون الثلث
فطريق الحل ان يراجعهن ان كان رجعيا ويتزوجهن ان كان بائنا كما في الخلاصة
وكما لا يجوز التحري في الوطء ان نسيها فيما سبق كذلك ان ميز كلهن في
في ذلك الصورة الا واحدة هكذا في عامة النسخ ولكن لا وجه له لان تمييز الكل
يستلزم تمييز تلك الواحدة وفي الظهيرية بدل ميز هن ها هنا حتى وهو مستقيم فكان
لفظ ميزهن هنا تصحيف حتى لم يسعه اي الزوج ان يقربها اي تلك الواحدة
حتى يعلم انها غير المطلقة وكذلك يمنعه القاضي عنها حتى يخبر انها غير المطلقة
فاذا اخبر بذلك اي بانها غير المطلقة لم ينبغ القاضي بهذا القدر بل يستحلفه
البتة ما طلق هذه بعينها ثلثا ثم خلى بينهما قال في الخلاصة وذكر الامام السرخسي في مقدمة





وذكر الامام السرخسي في مقدمة باب السلسلة انه لا يحلف فلبنا على عند
الصوي انتهى فعند علم انه اصها ما هذا الناسي قبل الحلف واما بعده فان كان
حلف وهو اي والحال ان الحالف الحالف جاهل بها اي بانها غير المطلقة
وكان حلفه لا عن علم فلا ينبغي له ان يقربها فيما بينه وبين الله تعالى فان باع في
المسئلة الاولى اي فيما اذا اعتق واحدة من جواريه الاربع ثم نسيها ثلاثا
من الجواري فتعينت الواحدة منهن فحكم الحاكم اي فجعل الحاكم حكما بان
اجاز الحاكم بيعهن وكان ذلك اي جواز البيع على هذا الوجه من رايه
اي من مذهبه وانما قيد به اذ في نفاذ الحكم على خلاف مذهبه خلاف
وجعل الحاكم الباقية هي المعتقة اذ مبنى اجازة البيع ذلك ثم رجع اليه
اي الى البائع بعض ما باع من الجواري بشراء متعلق برجع او هبة او ميراث
لم ينبغ له ان يطأها اي الجارية التي رجعت اليه ولا يكون الحكم السابق موجبا
لوطئها لان القاضي قضى فيه بغير علم ان لم يعلم كونها غير المعتقة وانما حكم بالجواز
حملا لفعله على الصلاح بقدر الامكان فلا ينبغي له ان يطأ شيئا منهن الا ان
يتزوجها فح لا باس بالوطء لانها اما زوجته او امته وكل منهما جائز الوطء
ولا يجوز التحري في الفروج لانه اي التحري يجوز في كل ما جاز للضرورة والفروج
لا تحل بالضرورة ومن ثمة لم يرخص الزنا للرجل بالاكراه ولو بالقتل او قطع
العضو انتهى كلام الكافي ثم قال في الكافي ولو اعتق الرجل جارية من رقيقه
ونسيها ثم مات لم يجز للقاضي التحري ولا يقول للورثة اعتقوا ايهن
شئتم او اعتقوا التي اكبر ظنكم انها حرة بعتق مورثكم لكنه اي القاضي يسألهم
عن المعتقة فان زعموا ان الميت اعتق هذه الجارية بعينها اعتقها اي حكم
القاضي بعتقها او استحلفهم على علمهم بالعتق في الباقيات فان لم يعرفوا من ذلك
اي المعتق والرق شيئا اعتقهن اي الجواري كلهن واسقط عنهن قيمة
احديهن وسعين فيما بقي انتهى كلام الكافي ايضا ومن فروع عدم جواز التحري
في الفروج انه لو تزوج اختين في عقدين ولم يدر الاول يفرق بينه وبينهما
لان نكاح احديهما باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى
التنفيذ مع الجهالة لعدم الفائدة اذ لا يمكنه الاستمتاع بواحدة منهما ولتضرر
عليه بالزام النفقة من غير قضاء حاجة وعليهما بصيرورتهما كالمعلقة ولا يجوز
التحري في الفروج فتعين التفريق كما في الزيلعي وخرج عن هذا الاصل اعني القاعدة
التي هي قولهم الاصل في الابضاع التحريم مسئلة في فتاوى قاضيخان وتلك
المسئلة ما ذكره بقوله صبية ارضعها قوم كثير من اهل القرية اقلهم او اكثرهم
ولا يدرى من ارضعها واراد واحد من اهل القرية ان يتزوجها قال ابو القاسم
الصفار اذا لم يظهر له اي لذلك الواحد علامة تدل على الرضاع ولا يشهد له
بذلك الرضاع يجوز نكاحها لذلك الواحد مع احتمال ان تكون محرمة عليه بالرضاع
وهذا الجواب من باب الرخصة كيلا ينسد باب النكاح وهذا التعليل من قبل المص
وليس من كلام الخانية ثم ان المص اراد ان يذكر مسئلة مناسبة لهذا المحل من تحريم

[illegible]

فقال فلو اختلطت الرضيعة من مراة بنساء يحصرن فهل يجوز لابن هذه
المراة مثلا ان يتزوج بعضا منهن لم اره الان ثم رايت في الكافي للحاكم
الشهيد ما يفيد الحل اي حل تزوج بعض منهن ولفظه اي لفظ ما في الكافي
ولو ان قوما كان لكل منهم جارية فاعتق احدهم جاريته ثم نسوه ولم يعرفوا المعتقة
بعينها ولا المعتق فلكل واحد منهم ان يطا جاريته ويتصرف فيها لعرف الملك
حتى يعلم انها المعتقة بعينها لان الجهالة تمكنت في الجانبين جميعا والجهالة
متى تمكنت في الجانبين تمنع القضا كما في الخلاصة وان كان اكبر راي احدهم انه
هو الذي اعتق فاحب انه لا يقرب حتى يتيقن ذلك ولو قرب مع ذلك
لم يكن ذلك القربان حراما لعدم العلم بالحرمة ولو اشتراهن رجل واحد اي
ولو اجتمعن في ملك رجل واحد منهم او من غيرهم بشرى او غيره قد علم ذلك
انه لا يحل له ان يقرب واحدة منهن حتى يعرف المعتقة ولو اشتراهن
الا واحدة حل له وطئهن فان فعل ثم اشترى الباقية لم يحل له وطي شي منهن
ولا بيعه اي بيع منهن حتى يعلم المعتقة منهن انتهى ووجه افادة هذه المنقول
الحل فيما تقدم انه قد علم منه ان النسوة اللاتي وقع فيهن الالتباس والاشتباه
مالم يجتمع في ملك احد لا يحرم الوطي فكما يستفيد منه حل تزوج بعض منهن
لا يبعد ان يستفاد ايضا ان تلك النسوة لو كانت اربعة فتزوج ابن المراة
المذكورة كلهن لا يحل له واحدة منهن حتى يعلم الرضيعة من غيرها والله اعلم
ثم اعلم ان هذه القاعدة اي قاعدة الاصل في الابضاع التحريم انما هي فيما اذا كان
في المراة سبب محقق للحرمة مثل الطلاق والحرمة العتاق والمصاهرة والرضاع
وكان الشك في تغيير الحرمة واما اذا كان في اصل الحرمة شك لم تعتبر هذه الحرمة
ولذا قالوا لو ادخلت حلمة ثديها في فم رضيعة ووقع الشك في وصول اللبن
الى جوفها لم تحرم تلك الرضيعة لابن المرضعة لان في المانع من المحل شكا كالمانع الحجة
مع ان الاصل استمرار العدم كما في البزازية وفي القنية امراة كانت تعطي ثديها
صبية واشتهر ذلك الاعطا فيما بينهم ثم تقول لم تكن في ثديها لبن حين القمتها
ثديها ولا يعلم ذلك الا من جهتها جاز لابنها ان يتزوج بهذه الصبية انتهى وفي الحاوية
صغير وصغيرة بينهما شبهة الرضاع ولا يعلم ذلك حقيقة قالوا لا باس بالنكاح
بينهما هذا اذا لم يخبر بذلك الرضاع احد فان اخبر بذلك عدل ثقة قبل النكاح
يوخذ بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان كان الخبر بعد النكاح وهما اي الزوج
والزوجة كبيران فالاحوط ان يفارقها بالطلاق احتياطا ولا يجب المفارقة
قال في البزازية لان الشك وقع في الاول في الجواز وفي الثاني في البطلان والدفع اسهل
من الرفع قد قيل ذلك ان صدقا وان كذبا انتهى يعني ان في الاخبار قبل النكاح
وقع الشك في جواز النكاح الغير الثابت فالعمل بقوله دفع للنكاح وفي الخبر بعد النكاح
وقع الشك في بطلان النكاح الثابت فالعمل بخبره رفع للنكاح الثابت والدفع
اسهل من الرفع فمن ثمه عمل بخبره في الاول دون الثاني فكانه يستحسن
هذا التعليل فقال ان صدقا وان كذبا فهذا اذا اخبر واحد عدل واما اذا اخبر

عدلان



عدلان او امراتان ورجل عدول فالفرقة واجبة ولو بعد النكاح ثم اعلم ان البضع وان
وان كان الاصل فيه الحظر يقبل فيه اي في حله خبر الواحد حيث قالوا لو اشترى امة زيد
من بكر وقد قال بكر وكلني زيد ببيعها يحل وطئها بخبر بكر وكذا لو جاءت امة
لرجل وقالت ان مولاي بعثني اليك هدية وظن المخبر صدقه فيها حل له وطئها
بخبرها فلم ار حكم ما اذا وكل شخصا في شراء جارية ووصفها اي بين وصفها لذلك
الشخص فاشترى الوكيل جارية بالصفة المبينة ومات الوكيل قبل ان يسلمها
للموكل ولم يبين حالها فمقتضى القاعدة حرمتها اي حرمة تلك الجارية على الموكل
لاحتمال انه اي الوكيل اشتراها لنفسه لان شراء غير المعين له ان يشتريه لنفسه (كان الوكيل صح)
وان كان شراء الوكيل الجارية للموكل بالصفات المعينة على وفقها وكل به الموكل
ظاهرا في الحل ولكن الاصل التحريم فوقع الشك في الحل فينبغي الرجوع في امر تلك
الجارية الى قول الوارث لانه خليفته وله نظائر في الفقه ومن تلك النظائر سؤال
القاضي عن الورثة ابتداء من اشتغل المورث كما مر قبيل هذا ولما كان الامر لاحتياط
في الفروج قال في المضمرات اذ عقد النكاح على امة اشتراها عند وطئها احتياطا
على سبيل الاحتمال فهو حسن فما في العذوري من قوله ولا يجوز ان يتزوج
المولى امته محمول على عدم الجواز في حق احكام الازواج من ثبوت المهر وبقاء النكاح
بعد الاعتاق ووقوع الطلاق عليها وغير ذلك فلا ينافي كونه حسنا للتنزه
عن الوطي المحرم كما في الحدادي قال في البزازية اشترى جارية يتزوجها احتياطا
اذا اراد وطئها لاحتمال انها حرة ارتفعت الحرمة وان امة لا يضره النكاح
وعامة الجواري المجلوبة من الاتراك في بلادنا لان عادة الاتراك بيع الاولاد
والزوجات وهم ان كانوا كفرة فالبيع في دار الاسلام من الحربي والذمي لا يملك
بيع ولده في دار الاسلام فاذا باع في دار الحرب ان اخرجه منه كرها يملك ولو
وان خرج المشتري باختياره لا والاحتياط في النكاح واجب انتهى لاحتمال
ان تكون حرة اصلية او معتقة الغير او محلوفا عليها بعتقها وقد حنث الحالف
وكثيرا ما تقع هذه الامور لا سيما اذا تداولتها الايدي انتهى فما وقع لبعض
الشافعية من ان وطي السراري اللاتي يجلبن من الروم والترك و
والهند حرام الا ان ينتصب في المغانم من جهة الامام من يحسن قسمتها
فيقسمها من غير حيف ولا ظلم او تحصل قسمة من محكم او تزوج بعد العتق
باذن القاضي والمعتق والاحتياط اجتنابهن مملوكات وحرائر انتهى
ما وقع لبعض الشافعية فانه ايهما وقع لبعض الشافعية ورجح ان الحكم لازم لكل احد
فان الجارية المجهولة الحال المرجع فيها الى صاحب اليد ان كانت صغيرة والى اقرارها
ان كانت كبيرة وان علم حالها فلا اشكال في شانها في الحكم بالحرمة تنبيه
في معراج الدراية من كتاب الحظر والاباحة ان اصحابنا احتاطوا في امر الفروج
الا في مسئلة وتلك المسئلة ما ذكره بقوله لو كانت جارية بين شريكين فادعى
كل منهما انها له فادعى احدهما على ما هو الموافق لما ذكره في نوع الحيلولة من
من قضاء البزازية او بعد اتفاقهما على ان يوضع عند عدل لا يبقى نزاع بينهما

انه يخاف عليها من شريكه وطلب ان يوضع على يد عدل لا يجاب الى ذلك
وانما يكون عند كل واحد من الشريكين يوما حسمة للملك انتهى ولا يتأتى فيه
ما ذكره في وجوب الجناية من قوله ولو كانت الجارية في يد رجلين يدعي
كل واحد منهما انها له فان القاضي يدعها في ايديهما ويقول لكل واحد منهما
اقم البينة فان اراد كل واحد منهما ان تكون الجارية عنده وتنازعا
في ذلك امرهما القاضي ان يتفقا على رجل يكون عنده الى ان يقيما
البينة قطعا للمنازعة انتهى لان في الاولى كان الملك وفي الثانية
ينفي كل منهما ملك الاخر ويدعي الاستقلال فائدة الاصل في الكلام الحقيقة
حتى لا يصار الى المجاز مع امكانها ويبتني على ذلك الاصل فروع كثيرة منها
النكاح للوطي وعليه اي على الوطي حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
فحرم على الابن مزنية الاب وحليلته بهذه الاية وكذا اي ولكونها محرمة بالاية
لو قضى شافعي بحلها اي بحل مزنية الاب بناء على ان الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة عنده لم ينفذ قضاؤه لمخالفة الكتاب اي النص الذي
هو قوله تعالى ولا تنكحوا الاية ومن شرط نفوذ القضاء في المجتهد فيه ان
انه لا يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع بخلاف القضاء بحل
الممسوسة فان الحرمة بالدواعي غير منصوص عليها كما في ظهار الزيلعي
والفرق بين مزنيته وممسوسته مذكور في ظهار شرحنا على الكنز و
قد افدناك بما نقلنا ولما توجه عليه انه اذا حمل قوله تعالى ولا تنكحوا
الاية على الوطي فمن اين تستفيد حرمة منكوحة الاب بلا وطي اجاب بقوله
وحرمة المعقود عليها بلا وطي بالاجماع ولكن لا حاجة اليه لان في الزيلعي
وغيره استدل على حرمة منكوحة الاب مطلقا وعلى حرمة مزنيته
بهذه الاية فكان النكاح مشتركا بين الوطي والعقد وغايته ان يكون
جمعا بين معنى المشترك وقد صرح بجواز الحمل في النفي كما في الزيلعي
ولو قال لامته ان منكوحته ان نكحتك فانت حرة فعلى الوطي اي فيحمل يمينه
على الوطي لكن لا يكون الوطي حقيقة والعقد مجازا كما هو سوق كلامه
بل بقرينة عدم تصور العقد فيهما ولو عقد في تلك الصورة على الامة بعد
اعتاقها وعلى الزوجة بعد ابانتها بما دون الثلث لم يحنث لعدم الحمل على
العقد كما في كشف الاسرار كما في الخلاصة واما اذا قال لمنكوحته او لامرأته لا يحل
نكاحها ان نكحتك فانت طالق فانه ينصرف الى الوطي حتى لو طلق امرأته ثم
تزوجها لا تطلق كما اذا قال لاجنبية ان راجعتك فكذا فيمينه على العقد
ولو قال لمنكوحته كان على الرجعة الحقيقية بعد الطلاق انتهى ومنها اي من فروع
تلك القاعدة لو وقف على ولده او اوصى الى ولد زيد او لم يصف الى ضمير
الموصي لان الوصية الى الوارث باطلة لا يدخل في الوقف ولا في الوصية ولد ولده
ان كان له ولد لصلبه وان لم يكن له ولد لصلبه استحقه ولد الابن واختلف
في ولد البنت فظاهر الرواية عدم الدخول وصحح اي ظاهر الرواية لان اسم
الولد

ولا تنكحوا ما نكح

لو قضى شافعي بحل ... [illegible]

٥٤ لان اسم الولد يتناول الصلبي ودخول ولد الابن لا لاستعمال اليه عرفا
فاذا ولد للواقف المذكور ولد صلبي رجع الوقف من ولد الابن اليه اي
الى ولده الصلبي لان اسم الولد حقيقة في ولد الصلب كما في البزازية
وينظر في كل عام الى مستحقها يوم الادراك ولا يعتبر ما مضى سواء
حدث بعد الوقف او كان موجودا وقت الوقف انتهى وكذا الذي ذكرنا
في المفرد اي فيما اذا ذكر باللفظ المفرد واما اذا وقف على اولاده دخل
النسل كله في الوقف كذكر الطبقات الثلث بلفظ الولد كما في فتح القدير
اي كما يدخل النسل كله فيما اذا ذكر الطبقات الثلث باللفظ المفرد كان
يقول وقفت على ولدي وولد ولدي وولد ولد ولدي حتى لا يصرف
الى الفقراء ما اذا وجد من نوافله وكانه للعرف فيه والا فالولد مفردا
او جمعا حقيقة في الصلبي كما في البزازية وذكر القاضي وقف على اولاده
وجعل اخره للفقراء فمات بعضهم يصرف الوقف الى الباقي فاذا ماتوا
يصرف الى الفقراء لا الى ولد ولده انتهى وكما في البزازية ايضا وقف
على اولاده واولاد اولاده يصرف الى اولاده واولاد اولاده ابدا ما تناسلوا
ولا يصرف الى الفقراء ما دام واحد منهم باقيا وان سفل لان اسم الاولاد
يتناول الكل بخلاف اسم الولد فانه يشترط ذكر ثلاثة حتى يصرف الى النوافل
ما تناسلوا انتهى فيما نقله في فتح القدير تأمل ومنها اي ومن فروع تلك
الفائدة حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يؤاجر او لا يستأجر او لا يصالح
عن مال فان هذا الصلح كالبيع بخلاف الصلح عن دم العمد كما سيجيء او لا
يقاسم او لا يخاصم او لا يضرب ولده صغيرا او كبيرا او لا يضرب زيدا
حرا او عبد الغير كما في قهستاني لكن قال في الجناية في الولد الصغير
ينبغي ان يحنث لان الاب يملك ضربه فيملك التفويض الى غيره
انتهى لم يحنث في شيء منها الا بالمباشرة ولا يحنث بالتوكيل وهذه
العبارة تخالف ما مر جوابه في المعاني من ان النفي لما العاطفة لا
لا يجامع النفي والاستثناء وبناء على ان شرط المنفي بلا ان لا يكون
منفيا قبلها بغيرها لكن المؤلفين لا يجتنبون عن امثال هذه
العبارة لانها اي المباشرة الحقيقة وهو اي التوكيل مجاز وفيه
ان عدم الحنث بالتوكيل لو كان مبنيا على كونه مجازا لكان ينبغي
ان لا يحنث في الايمان الاتية ايضا بل هو مبني على مقصود الحالف
التوقي عن الحقوق فما كان حقوقه يرجع الى المباشرة دون الموكل
كالصورة المذكورة لا يحنث بالتوكيل لعدم مباشرة الحالف لا حقيقة
ولا حكما وما كان حقوقه يرجع الى الامر كالصور الاتية في النوع الثاني
يحنث بمباشرة الوكيل ايضا لان غرض الحالف لما كان التوقي عن
الحقوق وكانت الحقوق راجعة اليه بفعل وكيله كان مباشرة
الوكيل كمباشرته حكما وكان الوكيل سفيرا ومعبرا فيحنث بمباشرته

الوكيل كي يحنث بمباشرة نفسه كما في الزيلعي وغيره الا ان يكون مثله لا يباشر ذلك الفعل بنفسه كالقاضي والامير مثلا فحينئذ يحنث بهما وان كان الحالف يباشر مرة ويترك مرة اخرى فانه يعتبر الاغلب فان غلب المباشرة لا يحنث بمباشرة وكيله وان غلب التوكيل يحنث بمباشرة الوكيل ايضا قال في الكنز بعده اي بعد ما ذكرنا من نظيرهما وما يحنث بهما النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والصلح عن دم عمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض استشكل في كون الاستقراض من هذا القبيل بناء على ان التوكيل به باطل والباطل لا يترتب عليه الحكم ووجه بانه يكون منه اذا كان الوكيل استقرضه على وجه الرسالة وضرب العبد وكذا ضرب الزوجة وقيل في نظير الولد وقيل ان حنث المراة فتنظر العبد والا فتنظر الحر استحسن البعض هذا التزويج في الولد ايضا كما في الحاوي القدسية والفرق بين ضرب العبد وضرب الولدان منفعة ضرب العبد ترجع الى المولى اذ العبد يجري على موجب امر المولى اذا ضربه فصار ضرب الوكيل كضرب المولى بخلاف ضرب الولد فان منفعته تحصل للولد فانه يتأدب به ويرتاض وينزجر عن القبائح فصار الاب كمن حلف لا يضرب رجلا حرا فامر بضربه حيث لا يحنث بضرب المأمور لانه لا يملك ضربه ولا يصح امره الا ان يكون الآمر سلطانا او قاضيا فحينئذ يحنث لانهما يملكان ضرب الاحرار حدا وتعزيرا فيملكان الامر به فينضاف فعل المأمور اليهما وفي الزيلعي والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل انتهى وزيد الهبة في القنية ثم سلك هذا النوع سلم الشفعة والشركة والقسمة والابراء والانفاق وقطع الثوب وهدم الدار واتخاذ النعل ثم قال بعد تمام النوعين واعلم ان ما ذكرنا من هذه المسائل قريب من الدار ثم على فينبغي ما ذكروه من انحصارها في الثلثي كما في الكرماني وفي واحدي وعشرين كما في القنية انتهى ثم ان ما ذكرنا من احكام الحلف بانه لا يفعل او حلف في هذه بانه لا يفعل بالبوم مثلا فمقتضى ما ذكروه ان يحنث اليه بفعل وكيله في النوع الثاني ولا يحنث البر في الاول الا بمباشرته بنفسه ولم اظفر بالتصريح به والافعال العقود في الايمان هل تختص بالصحيح او يتناول الفاسد فقال الاذن اي اذن المولى لعبده في النكاح وكذا الاذن في البيع وكذا التوكيل اي توكيل المالك احدا بالبيع اي بيع متاعه يتناول الفاسد خلافا لهما فلا تناول الا الصحيح منهما فلو اذن عبده في التزوج فتزوج امراة نكاحا فاسدا ودخل بها لزم المهر عنده في الحال فيباع فيه وعندهما لا يطالب به الا بعد العتق وتظهر ثمرة الخلاف في حق انتهاء الاذن ايضا فلو تزوج غيرها بالنكاح لا يتناوله اي الفاسد لان المقصود من النكاح التحصين وذلك بالجائز دون الفاسد بخلاف البيع فان الفاسد فيه يفيد الملك واليمين على النكاح ان كانت على الماضي كقوله لم يتزوج تناولته

اي الفاسد

كان بقول الوكيل للمقرض ان فلانا يستقرض منك كذا درهما

[illegible]

كانه قيد [illegible]

نكاحا صحيحا بعدها او اعاد عليها العقد مع عندهما وعنده لا يصح كما في الزيلعي
صح



اي الفاسد حتى لو كان وجد منه العقد في الماضي حنث ولو فاسدا وان كانت على المستقبل كقوله لا يتزوج لا الا لا يتناول الفاسد لان المقصود في الاول وقوع العقد وفي الثاني الاعفاف واليمين على الصلوة كاليمين على النكاح في انها ان كانت على الماضي تناول الفاسدة وان على المستقبل لا تتناولها لان المراد على الاول الخبر والخبر يصح عن الفاسدة وعلى الثاني التقرب الى الله وذا لا يكون بالفاسدة كما في فتح القدير وكذا على الحج والصوم كما في الظهيرية لان ما يتقرب به الى الله به فهو في المستقبل على الصحيح دون الفاسد كما في تاتارخانية وكذا اليمين على البيع كما في المحيط لكن المصرح به في الكتب ان اليمين على البيع يتناول الفاسد وان على المستقبل بل صرحوا بان اليمين على كل من البيع والشراء كما يتناول الفاسد يتناول الموقوف وما كان بخيار الشرط منهما الا انه لا يتناول الباطل فلو حلف على انه لا يبيع فباع فاسدا او موقوفا او بخيار الشرط حنث ولو باع بالباطل لم يحنث كما في الكنز ثم عدم تناول اليمين على الصلوة او النكاح الفاسد في المستقبل اذا لم يذكر فيه اليوم ولما اذا ذكر ففيه خلاف كما اشار اليه بقوله ومنها لو حلف لا يصلي اليوم لا يتقيد حلفه بالصحيح حتى لو صلى فاسدا حنث قياسا ويتقيد به استحسانا ومثله اي مثل الحلف على انه لا يصلي اليوم الحلف على انه لا يتزوج اليوم كما في المحيط فلو حلف لا يتزوج اليوم امراة فتزوج امراة نكاحا فاسدا لم يحنث في يمينه وذكر الشيخ الامام فخر الدين انه يحنث كما في التاتارخانية ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان الحلف على العقود هل يتوقف على القبول ام لا ففي الهبة وكذا في الاعارة والصدقة والهبة والنحلة لا يتوقف على القبول فلو حلف على انه لا يهب ثوبه ولم يقبل الموهوب له حنث واما البيع فيتوقف على القبول والاجارة والرهن والنكاح والخلع كالبيع والوصية كالهبة والقرض بدون القبول فيه خلاف قال في الخلاصة فالحاصل ان كل عقد فيه بدل اطلق فالحلف فيه لا يوجب الحنث بدون القبول عند محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهما الله انتهى ولما التوكيل فينبغي ان يكون كالهبة وكذا الدفع فلو قال لها ان دفعت لفلان كذا فانت طالق وهو ملك الرجل فدفعته اليه لكنه لم يقبل يحنث لان الدفع يتم به كالهبة كما في القنية ومنها اي ومن تلك الفروع لو قال هذه الدار لزيد كان هذا القول اقرارا بالملك له اي لزيد حتى لو ادعى انه مسكنه اعارة او اجارة لم يقبل منه هذا الدعوى لكنه تكذيبا لما اقر به بحسب حقيقة كلامه وفي البزازية قوله فلان ساكن هذه الدار اقرار بكونها له بخلاف قوله زرع فلان هذه الارض او غرس هذه الشجرة او بنى هذه الدار وكلها في يد المقر وادعى انه فعل كلا من هذه الافعال بالاجر واعانة له وادعى فلان انه ملكه فهي للمقر ومنها لا ياكل من هذه الشاة حنث بلحمها لانه هي اي اللحم الحقيقة دون لبنها ونتاجها اذ في الحمل على واحد منهما لا بد من ارتكاب التجوز اما في الاطلاق الجزئية من هذه الشاة بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

اصح

خانية

حيث حنث بثمرها وطلعها لانه اضاف اليمين الى ما لا يؤكل فينصرف
الى ما يخرج منه لانه سببه لا يحنث بما اي بالخارج الذي اتصل به صنعة حادثة
كالدبس المطبوخ والنبيذ لان هذا مضاف الى فعل حادث فلم يبق
مضافا الى الشجر ثم ان صرفنا المذكور انما هو اذا كانت الشجرة مثمرة فان
لم يكن لها ثمر ينصرف الى ثمنها وحنث بما اكله مما اشتراه بثمنها ومنها لا
ياكل من هذه الحنطة فانه يحمل على القضم ويحنث باكل عينها لا
اكل عينها الذي هو حقيقة فلا يحنث باكل خبزها عند ابي حنيفة رح وعندهما
يحنث به ايضا وهذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان اللفظ اذا كان
له معنى حقيقي مستعمل ومعنى مجازي متعارف فابو حنيفة يرجح المعنى
الحقيقي وهما المعنى المجازي فالمراد عندهما اكل باطنها مجازا فيحنث بالاطلاق
مطلقا عملا بعموم المجاز كما في النذر ومنها حلف لا يشرب من دجلة حنث
بالكرع منها لانه الحقيقة ولا يحنث بالشرب بيده او باناء وهذا ايضا
عند الامام وقالا يحنث ولو بيده او باناء بخلاف ما اذا حلف لا يشرب
من ماء دجلة فانه يحنث بالكل عند الكل ومنها اوصى لمواليه وله
عتقاء ولهم اي للعتقاء ايضا عتقاء اختصت الوصية بالاولين ليبقى
بالاولين لانهم مواليه حقيقة والاخرون مجاز بالسبب ومنها اوصى
لابناء زيد وله اي لزيد ابناء صلبيون وحفدة اي ابناء ابنائه فالوصية
للصلبين عملا بالحقيقة عند الامام رح وعندهما للجميع عملا بعموم المجاز
كما تقدم ونقض علينا الاصل المذكور الذي هو قولنا الاصل في الكلام الحقيقة
بخمس من المسائل كما نقض بها على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
بالامن على ابنائه بان يقول الكفار امنونا على ابنائنا فامنوهم ولهم ابناء
وبنوا ابناء لدخول الحفدة بالامان مع ان فيهم معنى مجازي للابناء ونقض بمن
حلف لا يضع قدمه في دار زيد حيث حنث بالدخول مطلقا اي حافيا او
متنعلا او راكبا مع ان الدخول حافيا معنى الحقيقي وفي الباقي بطريق المجاز ونقض
بمن اضاف العتق الى يوم قدوم زيد فقدم زيد ليلا عتق كما عتق
اذا قدم نهارا مع ان الليل ليس معنى حقيقيا لليوم ونقض بمن حلف
لا يسكن دار زيد حيث عمت النسبة اي نسبة الدار الى زيد الملك وغيره
مع ان غير الملك ليس معنى حقيقيا للنسبة المذكورة ونقض ايضا بان ابا
حنيفة ومحمدا كلاهما قالا لله علي صوم رجب ناويا اليمين مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات انه نذر ويمين مع ان اليمين ليس
معنى حقيقيا له واجيب عن النقض الاول بان الامان لحقن الدم فيحتاط فيه
لكون الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء فوقهما
او لجميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فانتهض الاطلاق شبهة تقوم
مقام الحقيقة فيه اي في الامان وعن الثاني بما بينه بقوله وضع القدم معناه
الحقيقي صار مهجورا اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي

جسده


جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار فهو مجاز عن الدخول فعم
الكل وعن الثالث بما بينه بقوله اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد بان لا يصح تقديره
بمدة مثل القدوم والدخول مثلا كان اليوم لمطلق الوقت كما في قوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا فالمراد مطلق
الوقت وكان للنهار اذا امتد الفعل المذكور بان يكون مما يصح تقديره بمدة
مثل الصوم واللبس فانه يصح ان يقال صمت يومين ولبست الثوب يوما لكونه
اي اليوم معيارا له اي للفعل وتوضيحه ان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير في يقتضي كونه معيارا له فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم
النهار وان لم يمتد لا يمتد المعيار فيراد الآن فقوله لكونه معيارا له تعليل
للكل من كون اليوم لمطلق الوقت ولكونه للنهار والقدوم فيما نحن فيه غير ممتد
فاعتبر مطلق الوقت فالضابط اعتبار الامتداد وعدمه فيما اضيف اليه اليوم وعبارات
القوم فيه مختلفة فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم اعتبره فيما تعلق
به اليوم اعني العامل والتفتازاني اعتبره في العامل وحمل عبارات البعض منهم
من اعتبره القوم على المسامحة فيما لا يختلف الجواب واما ما يختلف فقد جزم
بانهم متفقون على ان المعتبر هو ما يدل عليه ما ذكروه من ان الفعل اذا
اذا نسب الى ظرف زمان بغير في يقتضي كونه معيارا له كما اشرنا اليه
لكن في الزيلعي استحسن ان يعتبر ما هو الممتد منهما في المختلف مع ان ما
يكون مسائلهم عليه وعن الرابع بقوله اضافة الدار نسبة للسكنى اي يكون
المراد بقوله دار فلان يكون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة
العادة فان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها ثم السكنى
قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له يتمكن
فيتمكن من السكنى فيها ولذلك كانت اعم من الملك وغيره كما اشار
اليه بقوله وهي اي النسبة السكنى عامة تعم الملك حتى يحنث بالدخول
في دار تكون ملكا لفلان وان لم يكن ساكنا فيها لقيام دليل السكنى التقديري
وكذا تعم غير الملك من السكنى بطريق العارية او الاجارة وعن الخامسة بقوله
النذر مستفاد من اللفظ واليمين من الموجب فان ايجاب المباح بالنذر
كصوم رجب فانه مباح بمعنى عدم الوجوب في احد طرفيه فلا تنافي استحبابه
يمين بموجبه فان ايجابه يوجب تحريم تركه المباح بالفرض اي بقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا ومع الاختلاف في المعنيين
يكون احدهما مستفادا من اللفظ والاخر من الموجب لا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي على ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ واريد قصدا بل
اللفظ مستعمل في النذر واليمين مفهوم بطريق التبعية واللزوم وكذا
لا عدول فيه عن الاصل المذكور للاختلاف المزبور كذا في البدايع ومن بعد
الاصل اي قولنا الاصل في الكلام الحقيقة لو حلف لا يصلي صلوة فانه لا يحنث

ووقف صح

رات

بيد

كتحريمه اي كما ان تحريم المباح يمين صح

الا ركعتين لانها الحقيقة لان الصلوة المطلقة تنصرف الى الكاملة وهي
الركعتان كما في الزيلعي بخلاف لا اصلي بلا ذكر قوله صلوة فانه لا يحنث
حتى يقيدها بسجدة العبارة الحسنة ان يقول فانه يحنث بتقييدها
بسجدة لانه اتيا بجميع الاركان فان الصلوة عبارة عن اركان مختلفة — يكون صح
فان لم يات بجميعها لا تسمى صلوة الا يرى انه لا يقال صلى ركوعا او صلى
سجودا وانما يقال صلى ركعة وهي تشتمل الاركان كلها وبعدها تكرار كذا في
الزيلعي وهل يحنث بوضع الجبهة او بالرفع فيه قولان صححنا من غير ترجيح
لاحدهما وينبغي ترجيح القول الثاني كما رجحوه في مسئلة الشك في الصلوة
كما سبق من ان تمام ماهية السجود بالرفع خصه عند محمد رح ولو حلف
لا يصلي الظهر لم يحنث الا بالاربع بالقعود وبعد الرفع كما في الخلاصة و
ولو حلف لا يصلي الظهر لم يحنث بادراك ركعة واحدة منه واختلف فيما — جماعة صح
اذا ادرك بالاكثر منه بجماعة خاتمة فيها اي في تلك الخاتمة نذكر تلك
القاعدة اعني قاعدة اليقين لا يزول بالشك الفائدة الاولى ينبغي
منها اي من تلك القاعدة مسائل كعلل اوجبت خروجها عنها الاولى
من تلك المسائل المستحاضة المتحيرة وهي التي استمرت بها الدم وقد
نسيت عدد ايام حيضها اولها واخرها ودورها في كل شهر ولا راي
لها حتى تتحرى وتمضي على اكبر رايها وتسمى المضلة ايضا فانها مع انها
لا يحكم عليها بشيء من الطهر والحيض يلزمها الاغتسال لكل صلوة مع
سبق حيضها بيقين وهو الصحيح لم اظفر فيه خلافا الثانية اذا وجد
النائم بللا ولا يدري امني هو ام مذي قدمنا ايجاب الغسل اتفاقا ان تذكر
احتلاما والا فعندهما مع وجود الشك ومع اليقين بالطهارة السابقة
والثالثة منها وجد في البئر فارة ميتة ولم يدر متى وقعت في البئر وكانت
قد توضأ منها اي من البئر قدمنا في فائدة الاطراد فانه الحادث الى اقرب
اوقاته وجوب الاعادة عليها مطلقا مع الشك في وقت الوقوع ونجس الثوب
ومع اليقين بطهارته السابقة الرابعة منها قدمنا في قاعدة من شك
هل فعل شيئا ام لا انه لو شك في الصلوة هل كبر للافتتاح اولا او شك
بعد الوضوء هل احدث اولا او مسح رأسه اولا او اصاب ثوبه نجاسة اولا
وكان ذلك الشك اول ما عرض له استقبل الصلوة ولا يلزمه شيء
من الوضوء وغسل الثوب وفي كون تلك المسئلة من المستثنيات نظر
يظهر بادنى تأمل الخامسة منها اصاب ثوبه نجاسة ولا يدري اي موضع
اصابته غسل الكل على ما قدمناه من الظهيرية في اوائل قاعدة اليقين
لا يزول بالشك مع ما فيه من الاختلاف السادسة منها رمى صيدا
فجرحه ثم تغيب عن بصره ثم وجده ميتا ولا يدري بسبب موته تحرم
مع وجود الشك في عروض سبب اخر للموت والحرمة لكن شرط في
الكنز حرمته ان يقعد عن طلبه وشرط في قاضيخان ان يتوارى عن
والبه


عن بصره واليه اي والى ما في قاضيخان ينبو ما في الهداية والمعتمد الاول الاحتياط
يكون في الصحراء بين الاشجار ونحو ذلك لا يمكنه ان يقتل في موضعه من غير انتقال
وتوارى عنه غالبا فيعذر ما لم يقعد عن طلبه لان الاحتراز عن مثله ممكن فلا ضرورة
اليه كما في الزيلعي السابعة منها لو اكلت الهرة فارة وشربت من ماء الاناء فالماء
ان شربت على فورها الماء يتنجس ذلك الماء كشارب الخمر اذا شرب الماء على فوره
يتنجس الماء ولو مكثت الهرة ساعة ثم شربت لا يتنجس عند ابي حنيفة رح
لاحتمال غسلها فمها بلعابها فعنده حكم بطهارة الماء مع الشك في الغسل باللعاب
ومع اليقين بنجاسة فمها لكن المعلوم من حال الهرة انها تغسل فمها بلعابها
ومن ثمة قال في الزيلعي ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند ابي حنيفة
لغسلها فاها بلعابها انتهى حيث لم يقل لاحتمال غسل فمها وعند محمد يتنجس
بناء على اصله من ان ازالة النجاسة لا تزول الا بالماء المطلق لا الحقيقية اي
كالنجاسة الحكمية من الحدث الاصغر والاكبر وقد مر هنا مسائل تحتاج الى المراجعة
الى محلها ونذكرها في محلها الان منها شك مسافر هل وصل بلده ام لا او منها
شك مسافر هل نوى الاقامة اولا وينبغي ان لا يجوز له في كل منها الرخص
من قصر الصلوة واباحة الافطار في رمضان واعتداد مدة المسح ثلثة ايام
وسقوط الجمعة والعيدين والاضحية بالشك المذكور ثم رأيت في التاتارخانية
لو شك في الصلوة انه مقيم او مسافر صلى اربعا ولا يقصر ولكن يقعد حتما
على الثانية احتياطا لاحتمال ان يكون مسافرا ويلزم ترك القعدة الاخيرة وكذلك
استفاد من مسئلة التي قبلها فقال فكذلك اذا شك في نية الاقامة يعني
يصلي فيها ايضا اربعا ويقعد على الثانية احتياطا ولا يبعد ان يستفاد
منها ان تكون المسئلة المتقدمة ايضا كذلك لانها من جزئيات تلك المسئلة
ايضا ومنها صاحب العذر اذا شك في انقطاعه بعد ما تطهر في الوقت فصلى مع
ذلك الشك بالطهارة السابقة عليه اقول كان المخصص ظن انه اذا تطهر في
الوقت ثم علم انقطاعه في ذلك الوقت ايضا كان عليه ان يتطهر ثانيا ولا يجوز
ان يصلي بتلك الطهارة فقاس عليه صورة الشك فقال وينبغي ان لا يصح و
ليس الامر كذلك فان زوال العذر انما يتحقق اذا استوعب الانقطاع تمام
الوقت حقيقة ولم يوجد نعم لو علم الانقطاع بعد الطهارة فصلى بها فاستمر الانقطاع
حتى يخرج وقت الصلوة الثانية كان عليه ان يعيدها اذ به علم انه صلى صلوة
المعذورين فلا عذر فاما لزوم اعادة ما صلى مع الشك بعد العلم باستيعاب الانقطاع
الوقت الثاني فلا يقتضيه بناء على قاعدة اليقين لا يزول بالشك وان الحادث
يضاف الى اقرب اوقاته ومنها من جاء من قدام الامام فاقتدى وشك اهو متقدم
عليه في الصف اولا واما من جاء من غير قدامه ثم شك في التقدم فلا يلزم عليه
شيء لان الاصل فيه عدم التقدم ومنها شك المقتدي هل سبق الامام بالتكبير
اي بتكبير الافتتاح ام لا ثم رأيت في التاتارخانية واذا لم يعلم المأموم هل سبق امامه
بالتكبير قداما فان كان اكبر رأيه انه كبر بعد امامه اجزأه وان كان اكبر رأيه انه كبر قبله

ثم بجزئية وان استوى الظنان اجزاه لان امره محمول على السداد حتى يظهر الخطاء وينبغي ان يكون كذلك حكم المسئلة التي قبلها وهي اي تلك المسئلة الشك اي في مسئلة الشك في التقدم والتأخر ومنها من عليه فائتة وشك في قضائها هل يلزم عليه القضاء ام لا تنتهي اي فتلك المسئلة المحتاجة الى المراجعة ست اي ست مسائل ثم اراد ان يذكر ما يمكن بان يستدل به على عدم لزوم القضاء فقال في التاتارخانية رجل لا يدري هل في ذمته قضاء الفوائت ام لا يكره له ان ينوي الفوائت ثم قال وان لم يدر الرجل انه بقي عليه شيء من الفوائت اولا والافضل له ان يقرأ في سنة الظهر والعصر في الاربع منها الفاتحة والسورة انتهى يعني لا يترك السورة في الاخيرين منها بناء على كونها جابر الفوائت على تقدير بقائها لان السورة لا تفرض كونها جوابرلها وتركها لا يضر في سنتيها على تقدير عدم بقائها الفائدة الثانية الشك تساوي الطرفين بلا ترجيح لاحدهما والظن الطرف الراجح مطلقا والوهم الطرف المرجوح وكذلك عند غير الفقهاء واما عندهم فهو ما اشار اليه بقوله والظن الطرف الراجح وهو ترجيح جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطاء قال في الحدادي الشك تساوي الامرين وجهة الصواب ارجح والوهم تساوي الامرين وجهة الخطاء ارجح انتهى واما اكبر الرأي وغالب الظن فهو الطرف الراجح اذا اخذ به القلب قال القهستاني في سجود السهو الظن الاعتقاد الراجح وكثيرا ما يعبر عن الظن تنبيها على غلبته اي الرجحان ماخوذ من حاشيته انتهى فعلى ما ذكره الظن وغالب الظن سواء وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في الاصول وحاصله ان الظن يعني مطلق الظن عند الفقهاء بمعنى الشك لانهم يريدون به اي الشك التردد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا او ترجح احدهما ولهذا قالوا في كتاب الاقرار لو قال له علي الف في ظني لا يلزمه شيء لانه للشك لكن هذا انما يدل على كونه للشك في مثل هذا المقام لا مطلقا حتى يتم ما ذكره اذ لو قال لفلان علي درهم في علمي كان باطلا ايضا عند الامام ومحمد رحمهما ولو قال قد علمت ان لفلان علي الف درهم كان اقرارا في قولهم كما في الخانية مع هذا المعنى للشك لا ابطال بغيره يتساوى الطرفان فيما سبق وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي يبتني عليه الاحكام يعرف ذلك من تفحص كلامهم في الابواب صرحوا في نواقض الوضوء بان الغالب كالمتحقق وصرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع واذا غلب على ظنه وقع لم اظفر بهذا التعبير منهم الفائدة الثالثة في الاستصحاب وهو كما في التحرير الحكم ببقاء امر محقق اي ثبت وجوده وتحققه في الزمان الاول لم يظن عدمه بعد ذلك الوجود بل وقع الشك في بقائه واختلفوا في حجيته فقيل هو حجة مطلقا اي في الاستحقاق والدفع وهذا القائل الامام الشافعي ونفاه كثير من العلماء مطلقا واختار الفحول الثلاثة وهم ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام الحنفية فادعوا انه حجة للدفع لا للاستحقاق لان حال الدفع ابقاء ما كان على ما كان فيكفي فيه ما يدل عليه بحسب الظاهر بخلاف الاستحقاق





فانه اثبات امر لم يكن فلا بد له من حجة قوية قال في البزازية في تعليل كون وجوب الاقرار مسموعا في مقام الدفع دون الاستحقاق لان الدفع للابقاء والظاهر يكفي للدفع والابقاء والاقرار حجة ظاهرة والاستحقاق اثبات امر لم يكن فلا بد له من حجة قوية وهو المشهور عند الفقهاء ولكن الوجه الوجيه انه ليس حجة اصلا لا للدفع ولا للاثبات لان الدفع هو عدم اثبات الحكم كارث مال المفقود ومثلا استمرار عدمه اي يستند الى استمرار عدم الحكم بناء على ان الاصل في العدم الاستمرار الى ان يظهر دليل الوجود لان الحكم ببقاء وجود المفقود مثلا حتى يكون من الاستصحاب لان موجب الوجود ليس موجب بقائه ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره فالحكم ببقائه حكم بلا دليل فيما لا دليل له لا يكون حجة اصلا كذا في التحرير لكن ما ذكره انما يدل على ما ادعاه لو تمسك القائل بالحجية بان موجب الحكم يوجب بقائه واما ان بان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع في الفروع فلا يدل عليه ومما فرع عليه اي على كون الاستصحاب حجة في الدفع الشقص اي الحصة اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة في ذلك الشقص فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده يعني انكر كون ما في يد طالب الشفعة ملكا له فالقول اي للمشتري ولا شفعة له اي للطالب الا ببينة لان ملك الشفيع في المشفوع به ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري في استحقاق ما اشتراه فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع به ومنها اي ومن تلك الفروع ما ذكرها فقد فهمت من قوله ومما فرع عليه المفقود لا يرث من غيره بناء على عدم حجية الاستصحاب في الاستحقاق عندنا ولا يورث ماله بناء على حجيته في الدفع وعند الشافعي رح يرث من غيره ولا يورث ماله لحجيته مطلقا عنده وقد مر فروع مبنية عليه اي على الاستصحاب في قاعدة ان الحادث يضاف الى اقرب اوقاته وفي اقرار البزازية صب دهنا لانسان عند الشهود فادعى مالكه الضمان فقال الصاب كانت الدهن نجسة لوقوع فارة فالقول للصاب لا ينكاره الضمان والشهود يشهدون على الصب لا على عدم النجاسة وكذلك اي مثل ما تقدم على رأي القاضي الامام اتلف لحم رجل طواف في السوف فطولب بالضمان فقالت المتلف كانت ميتة فاتلفتها فلا يلزم الضمان لا يصدق في هذا القول وللشهود ان يشهدوا انه لحم ذكي اي مذبوح بحكم الحال فجاز للشهود ان يشهدوا بناء على ظاهر الحال وهذا هو الباعث لنقل تلك المسئلة قال القاضي الامام في المسئلة الثانية ايضا لا يضمن فكان مصدقا في قوله كانت ميتة فاعترض عليه اي على القاضي بمسئلة كتاب الاستحسان والمعترض صاحب الخلاصة حيث قال في الخلاصة عقيب المسئلة الثانية وقعت المسئلة واختلف الائمة وافتى القاضي الامام انه لا يضمن فقلت له هذا يشكل بمسئلة الاستحسان الى اخره قال وهي اي تلك المسئلة ان رجلا لو قتل رجلا فلما طلب منه القصاص قال كان

اي باثباته وبقائه صح

دون الاستحقاق صح

[illegible]

لان المبيعة لا تباع في السوق صح

كان ارثا او قتل ابي فقتلته قصاصا او ردة فلا يلزم على القصاص لا يسمع قوله فكان ينبغي ان لا يسمع قوله من انكب اللحم ايضا واجاب القاضي الامام وقال لانه اي الشان لو قبل قوله لادى الى فتح باب العدوان فانه يقتل ويقول كان القتل لذلك وامر الدم عظيم فلا يهمل بخلاف المال فانه بالنسبة الى الدم اهون حتى يحكم في المال بالنكول عن الحلف وفي الدم ان نكل من عليه القسامة يحبس حتى يقر او يحلف وايضا يكتفى في المال بيمين واحد وبخمسين يمينا في الدم انتهى كلام البزازية

القاعدة الرابعة المشقة تجلب التيسير الاصل فيها اي في تلك القاعدة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي الحديث احب الدين الى الله الحنيفية السمحة قال العلماء يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته واعلم ان اسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة السبب الاول السفر وهو اي السفر نوعان منه كان لفظ الاول سقط من القلم فالمعنى النوع الاول من التخفيف بالسفر ما اي التخفيف الذي يختص بالطويل من السفر وهو اي السفر الطويل ما اراد به ثلثة ايام ولياليها اي مقدرها وهو اي التخفيف المختص بالطويل القصر اي قصر الصلوة الرباعية والفطر في رمضان والمسح على الخفين اكثر من يوم وليلة الى ان يتم ثلثة ايام من وقت الانتقاض بعد اللبس وسقوط الاضحية على ما في غاية البيان والنوع الثاني من التخفيف ما لا يختص به اي بالسفر الطويل بل يعمه وغيره والمراد به اي بالغير الطويل مطلق الخروج من المصر او القرية وهو اي الغير المختص ترك الجمعة اي جواز تركها وكذا ترك العيدين وترك الجماعة والتنفل على الدابة عطف على ترك الجمعة على الدابة وجواز التيمم واستحباب القرعة بين نسائه نظيرا للطويل والقصر للمسافر عندنا رخصة اسقاط بمعنى العزيمة بمعنى ان الاتمام لم يبق لم يبق مشروعا حتى اثم اي بالاتمام لما فيه من عدم قبول ما تصدق الله به عليه وفسدت الصلوة لو اتم ولم يقعد على راس الركعتين لترك القعود الاخير ان لم ينو اقامة قبل سجود الركعة الثالثة وكذلك لو اقتدى به مقيم واتم فسدت صلوة المقيم للزوم اقتداء المفترض بالمتنفل في الاخيرين السبب الثاني للتخفيف المرض ورخصه اي رخص المريض كثيرة منها التيمم حضرا وسفرا عند الخوف من استعمال الماء على نفسه او على عضوه والخوف من زيادة المرض او بطئه ومنها القعود في الصلوة الفرض ان لم يقدر على ادائها قائما بسببه وكذا الاضطجاع فيها والايماء ان لم يقدر على القعود والقيام ومنها التخلف عن الجماعة مع حصول الفضيلة اي فضيلة الجماعة ان كانت الجماعة عادته قبل المرض لقوله عم اذا مرض العبد او سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما ومنها الفطر في رمضان للشيخ الفاني فانه في حكم المريض لكن مع وجوب الفدية عليه ثم ان قدر على القضاء وجب عليه القضاء قدر ما قدر ومنها الانتقال من الصوم اي صوم شهرين متتابعين الى الاطعام اي اطعام ستين مسكينا في كفارة الظهار

واما الانتقال

٥٩ واما الانتقال من العتق الى الصوم فليس من رخص المرض ومنها الفطر في رمضان عند خوف زيادة المرض بالصوم ثم ان قدر على الصوم يجب قضاء ما قدر فان لم يفعل وجبت عليه الوصية بذلك القدر ومنها الخروج من المعتكف بالافساد لاعتكافه الواجب لكن ذلك انما هو في الخروج لحاجة شرعية ضرورية كالجمعة او الحاجة طبيعية كذلك مثل البول والغائط واما في مطلق المرض فليس كذلك اللهم الا انه يحمل على جواز الخروج وعدم الاثم فيه لا على عدم فساد الاعتكاف قال في الخلاصة ولو خرج المعتكف من المسجد بغير عذر ساعة بطل اعتكافه وعندهما لا يبطل حتى يكون اكثر من نصف يوم ولو خرج بعذر فعلى هذا الخلاف ومن الاعذار المرض الا انه لا ياثم اذا كان الخروج بعذر انتهى ومنها الاستنابة في الحج وكذا في رمي الجمار قال في الخانية ولو امر اصحابه قبل النوم والاغماء ان يحرموا عنه اذا نام او اغمي عليه فاحرموا عليه جاز في قولهم حتى لو افاق واستيقظ من منامه واتى بافعال الحج جاز ولو احرم بالحج ثم اغمي عليه وطافوا به حول البيت على بعير او وقفوا على عرفات ومزدلفة ووضعوا الاحجار في يده ثم اذا طيف به شبهها بالمتوضعين وعنه ايضا لو رمى عنه الاحجار ولم يحمل الى موضع الرمي جاز انتهى فقد علم مما نقلنا كيفية الاستنابة ومنها اباحة محظورات الاحرام مع الفدية قال في الخانية وان باشر ما فيه الدم بعذر بان اضطر الى تغطية الراس لخوف الهلاك من البرد او للمرض او لبس السلاح لاجل المقاتلة كان عليه ما خص الله تعالى في كتابه فدية من صيام او صدقة او نسك اراد بالنسك الشاة وبالصيام ثلثة ايام وبالاطعام اطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع ومنها اباحة التداوي بالنجاسة وبالخمر ايضا على اختيار القول به فاختار قاضيخان عدمه اي عدم الجواز قال قاضيخان ويكره البان الاتن للمريض وغيره وكذلك لحومها وكذلك التداوي بكل حرام لقوله عم ان الله لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم انتهى ثم قال بعد ما ذكر مسائل من هذا النوع وحكي عن ابي نصر بن سلام معنى قوله عم ان الله لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم انما ذلك في الاشياء التي لا يكون فيها شفاء فاما اذا كان فيها شفاء فلا باس به قال الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر حال الاضطرار انتهى ومنها اساغة اللقمة اي اباحة اساغتها بها اي بالخمر اذا غص اي اللقمة يعني اذا غص وخاف على نفسه من ذلك ولم يجد ما يزيل به الا الخمر يباح له شربها كما في الاشربة الخانية ومنها اباحة النظر للطبيب لا ما لم يرخص لنظر حتى العورة من الاعضاء والسوءتين السبب الثالث الاكراه السبب الرابع النسيان السبب الخامس الجهل وسياتي في فن الجمع والفرق لهما اي لهذه الاسباب مباحث غير ان الاكراه اذا لحقه ثمة الى اخر المباحث وتركه اعتمادا على شهرته في الفروع السبب السادس العسر وعموم البلوى كالصلوة اي كالتخفيف في جواز مع النجاسة المعفو عنها كما دون ربع الثوب من النجاسة

المخففة وكذا قدر الدرهم من النجاسة المغلظة وكذا نجاسة المعذور التي اصابت
ثيابه وكان ذلك المعذور بحيث كلما غسلها اي النجاسة خرجت وكذا دم البراغيث
والبق في الثوب وان كثر ذلك الدم وكذا بول ما ترشش على الثوب قدر
رؤس الابر وكذا طين الشوارع وكذا اثر نجاسة عسر زواله قال في التاتارخانية
فان كانت شيئا لا يزول اثرها جاز الثها بازالة عينها ويكون ما بقي من الاثر
عفوا انتهى وكذا بول السنور في غير اواني الماء وعليه الفتوى ومنهم من
اطلق القول في بول الهرة والفارة وحكم بالنجاسة في الاواني وغيرها قال
في الخلاصة الهرة اذا بالت في اناء او على ثوب ينجس وكذا بول الفارة
وقال الفقيه ابو جعفر ينجس الماء دون الثوب انتهى وكذا خرء الحمام والعصفور
وان كثر ذلك الخرء وكذا خرء الطيور المحرمة في رواية قال في الخلاصة خرء
ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر الا ماله رائحة كريهة كخرء الدجاجة والاوز
والبط وهو نجس نجاسة غليظة انتهى وكذا ما لا نفس له سائلة اي
لا دم له سائلا كما في قول الشاعر تسيل على حد السيوف نفوسنا وليس
على غير السيوف تسيل كما في الحدادي وكذا ريق النائم مطلقا على المفتى به
قال في التاتارخانية سواء كان من الفم او منبعثا من الجوف عند الامام ومحمد
وعليه الفتوى انتهى وكذا افواه الصبيان وفي عد هذه المسائل في سلك
المذكورة نظر ولو قال ايدي الصبيان لكان له وجه ظاهر وكذا غبار المسئلة
السرجين اي السرقين وكذا قليل الدخان النجس يعني ان الدخان النجس
اذا اصاب الثوب المبلول لا ينجسه ما لم يظهر اثره وكذا منفذ الحيوان اي
مخرجه اذا لم يكن عليه نجاسة وكذا الريح التي مرت بالعذرات واصابت
الثوب المبلول ما لم يوجد رائحة النجاسة وكذا الفساء اي الريح التي خرجت
من الدبر اذا اصاب السراويل المبتلة او المقعدة المبتلة على المفتى به قال
في التاتارخانية الرجل اذا استنجى بالماء ثم خرج منه الريح فان كان يبس البلة
فلا ينجس من نتنه الموضع الذي يمر فيه الريح وكذا سراويله اختلف
المشايخ فيه وعامتهم على انه لا ينجس انتهى وكان الامام الحلواني لا يصلي
قولنا في سراويله ولا تاويل لفعله الا التحرز عن الخلاف ومن ذلك الباب ان النار
مطهرة للروث والعذرة اي رجيع الادمي فقلنا بناء على ذلك بطهارة
رمادهما اي الروث والعذرة تيسيرا على الناس والا اي وان لم نقل بطهارة
رمادهما لزم نجاسة الخبز في غالب الامصار التي اهلها طبخ الخبز بالروث
لقلة الحطب فيها لكن العذرة لم يصح بعهدها المطبخ جدا ومن ذلك الباب
ايضا طهارة بول الخفافيش وهو طير يقال له بالفارسية شب پره وكذا خرؤه
اي خرء الخفافيش ومن ذلك الباب ايضا البعر اذا وقع في المحلب اي في
الاناء الذي يحلب فيه اللبن ورمي عطف على وقع قبل التفتت اي التفرق
فقلنا انه لا ينجسه تيسيرا ومن ذلك تخفيف نجاسة الابوال اي القول
بكونها نجاسة خفيفة عندهما وكذا طهارة ما يصيب الثوب من بخارات

النجاسات



على الصحيح في التاتارخانية مرت الريح بالعذرات واصابت الثوب المبلول
ينجس اذا وجدت رائحة النجاسة وما يصيب الثوب من بخارات النجاسات
قيل ينجس الثوب بها وقيل لا ينجس وهو الصحيح انتهى ومن ذلك ما يصيبه
مما سال من الكنيف ما لم يكن اكبر رايه النجاسة ومن ذلك ماء الطابق بالفتح
والكسر الاجر الكبير استحسانا وصورته اي صورة ماء الطابق احرقت العذرة
في بيت فاصاب ماء الطابق ثوب انسان وكذا اصطبل اذا كان حارا وعلى
كوته طابق او بيت بالوعة اي كنيف اذا كان عليه طابق وتقاطر منه الماء
وكذا الحمام اذا اهريق اي صب فيه النجاسات فعرقت كوتها وتقاطر وكذا
لو كان في الاصطبل كوز معلق فيه ماء فترشح في اسفل الكوز قال في الخانية
في القياس يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز يكون نجسا ببخار الاصطبل
وفي الاستحسان لا يتنجس لان الكوز طاهر والماء الذي فيه طاهر فما
ترشح منه يكون طاهرا انتهى وكذا القول بطهارة المسك وان كان اصله
دما اي دم الغزال قال في الخانية والمسك حلال على كل حال يؤكل في الطعام ويجعل
في الادوية ولا يقال بان المسك دم لانها وان كانت دما فقد تغيرت
فيصير طاهرا كرماد العذرة انتهى وكذا القول بطهارة الزباد وان كان
حيوان محرم الاكل في القاموس غلط الفقهاء واللغويون في قولهم الزباد
دابة يجلب منها الطيب وانما الدابة السنور والزباد الطيب وهو وسخ
يجتمع تحت ذنبها على المخرج فتمسك الدابة وتمنع الاضطراب فيتفرق
ويسلت ذلك الوسخ المجتمع من عرقه هناك بليطة او خرقة انتهى وكذا
التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس او بالعكس بان جعل
التراب النجس طينا بالماء الطاهر فقيل العبرة بالنجس ايهما كان نجسا
فالطين نجس وقيل العبرة بالطاهر منهما وقيل العبرة بالماء وقيل بالعكس
وبعد فالفتوى على ان العبرة بالطاهر وكذا ما يترشش على الغاسل من غسالة
الميت كانها مما لا يمكن الاحتراز عنه قال في الخانية ما يصيب ثوب الغاسل
من ذلك قدر ما لا يمكن الاحتراز عنه يكون عفوا انتهى وما يرشى به السوق
اذا ابتل به قدماه ومواطئ الكلاب والطين المسرقن اي الذي اختلط
به السرقين وهو اليابس من روث الحيوان وردغة الطريق اي طينه
وما سبق من طين الشوارع يغني عن كثير من هذه المذكورات ومن ذلك
مشروعية الاستنجاء بالحجر مع انه ليس بمزيل حتى لو نزل المستنجي به اي بالحجر
في ماء راكد كماء البئر نجسه فلو كان مزيلا لم ينجسه ومن ذلك القول
اي قول الامام وابي يوسف رحمهما بان كل مائع قالع كالخل وماء الورد وماء البقلاء
يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب دون البدن الا فيما روي عن ابي يوسف
كما في الخلاصة واما النجاسة الحكمية فلا يزيلها عند الكل ومن ذلك مس
المصحف اي جوازه للصبيان للتعلم وفي التاتارخانية وكره بعض المشايخ
دفع المصحف واللوح الذي عليه القرآن الى الصبيان وعامة المشايخ لم يروا

بالنساء في الهداية وهذا هو الصحيح انتهى وفي حاوي المنية ويجوز ان يقول
للصبي احمل الي هذا المصحف انتهى ومن ذلك مسح الخف في الحضر يوما
وليلة واما المسح في السفر فهو قد ذكر انه من تخفيف السفر لمشقة نزعه
في كل وضوء ومن ثمة ومن اجل ان جواز المسح للمشقة وجب نزعه اي
نزع الخف للغسل لعدم تكرره اي الغسل تكرر الوضوء فلا يكون في النزع تلك
المشقة ومن ذلك انه لا يحكم على الماء بالاستعمال اي بكونه مستعملا ما دام
مترددا على العضو حتى لو بقيت لمعة في العضو لمعة لم يصبها الماء فصرف اليه
البلل الذي على ذلك العضو الى تلك اللمعة جاز ولو صرف الذي في اليمنى على
الذي في اليسرى لم يجز او بالعكس الا في الجنابة لان الاعضاء فيه كعضو واحد
كما في التاترخانية ولا يحكم بنجاسة الماء الا في المتنجس ما لم ينفصل عنه لم
لم اظفر بهذه المسئلة ولا بما لا يدل عليها ومن ذلك ايضا لا يضر اي الماء التغير
بالمكث الطويل ولا الطين ما لم يغلب عليه والطحلب وهو خضرة تكون
في الماء الراكد الردي مثل الخيوط الخضر قال في الخلاصة ولو توضأ في حوض رأى على جميع
وجه الماء الطحلب الذي يقال له بالفارسية جغز واره ان كان بحال لو حرك
يتحرك يجوز فلو انتن الماء وهو كثير ولم يعلم بوقوع النجاسة فيه يجوز
التوضي انتهى وكذا لا يضره كل ما اي كل طاهر يتعسر صونه عنه ما لم يخرج
عن طبع الماء ومن ذلك اباحة المشي في الصلوة والاستدبار اي استدبار
القبلة للاحق عند سبق الحدث وكذا اباحتهما اي المشي والاستدبار في
صلوة الخوف اي التي تصلى عند الخوف من العدو او السبع ومن ذلك اباحة
الصلوة النافلة على الدابة خارج المصر عند كون الخروج بحيث يجوز للمسافر
ان يقصر الصلوة فيه وكذا اباحتها فيه اي في المصر ايضا في رواية عن ابي يوسف
ومن ذلك اباحة القعود فيها اي في النافلة ولو بلا عذر غير ان ثوابها
قاعدا نصف ثوابها قائما ومن ذلك انه وسع ابو حنيفة في العبادات كلها
لكن لادلة لاحت له لا للعسر وعموم البلوى فلم يشترط ان مس المرأة والذكر
اي الآلة ناقض للوضوء خلافا للشافعي رحمه فيهما ولم يشترط ابو حنيفة رحمه
النية في الطهارة بالماء ولا الدلك اي دلك الاعضاء بل جعل الاول سنة
والثاني مستحبا قال الزيلعي في بيان عدم اشتراط الدلك في الغسل لان
المامور به هو الطهور ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه فقد زاد
في النص وهو نسخ انتهى ووسع ابو حنيفة رح في المياه ففوضه اي امر المياه الى
رأي المبتلى به لم اظفر بمسئلة فوض فيها حكم الماء الى رأي المبتلى به سوى ما ذكر
في التاترخانية من قوله وان كان المخبر بنجاسة الماء صبيا او معتوها او كافرا
فان كان اكبر رأيه انه صادق اهرق الماء وتوضأ بغيره وان لم يجد غيره
تيمم وان كان اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولو توضأ في الوجهين اجزأه انتهى
ولم يشترط ابو حنيفة مقارنة النية بالتكبير بل جوز تقدمها عليه بشرط ان لا يأتي
بعدها بما ينافي كما تقدم [illegible] ولم يعين ابو حنيفة من القرآن شيئا بحيث لا يجوز

[illegible]

غيره



غيره حتى الفاتحة فانها وان كانت واجبة تجوز الصلوة بدونها خلافا
للشافعي فيهما وانما لم يعين عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه لم يعين
بحيث لا يجوز غيره ثم اسقط ابو حنيفة القراءة عن المأموم بالمرة
اي المأموم منهما اي من القراءة شفقة على الامام دفعا للتخليط اي
تخليط القرآن عنه عن الامام كما شاهد ذلك التخليط بجامع الازهر
في المصر بسبب جماعة الشافعية فيه ولم يخص ابو حنيفة تكبيرة الافتتاح
بلفظ اي بلفظ التكبير وانما جوزها بكل ما يفيد التعظيم مثل الله اجل او اعظم
او الرحمن اكبر تحريمة صحيحا وعند ابي يوسف اذا كان يحسن التكبير لا يصير شارعا الا
بتكبير الافتتاح بلفظ التكبير ولو قال بالفارسية خداي بزرگست او قال بنام
خداي بزرگ يصير شارعا في قول الامام وقال صاحباه لا يصير شارعا
اذا كان يحسن العربية كما في الخانية واسقط ابو حنيفة نظم القرآن
على الفارسية المصلي وجوزه بالفارسية وان كان يحسن العربية وعندهما
لا يجوز اذا كان يحسنها ويتوقف صلاته وعلى هذا الخلاف جميع اذكار
الصلوة من التشهد والقنوت والدعاء وتسبيحات الركوع والسجود
اذا كان يحسن العربية تفسد صلوته وكذا الحال في غير العربية من التركية والزنجية
ع والحبشية والنبطية كما في الخانية واسقط ابو حنيفة فرض الطمأنينة في الركوع
والسجود اي تسكين الجوارح فيهما حتى تطمئن مفاصله بل هي واجبة
عنده في تخريج الكرخي وسنة في تخريج الجرجاني وقال ابو يوسف والشافعي
هو فرض واسقط ابو حنيفة لزوم التفريق على الاصناف الثمانية المذكورة
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية بل يجوز لصاحب المال
ان يقتصر على صنف واحد بل على شخص منه وقال الشافعي لا يجوز الدفع
الا في ثمانية اصناف من كل صنف ثلثة انفس الا العامل في الزكوة متعلق
بقوله لزوم التفريق وفي صدقة الفطر وفي خمس الركاز ايضا وجوز ابو حنيفة
تأخير النية عن وقت الشروع الى ما قبل النهار في الصوم سوى القضاء و
والنذر المطلق والكفارات اذ كل منها لا يصح الا بنية متعينة من الليل
ورخص بكفاية المقارنة وقت العزل في الزكوة ليتيسر كما تقدم وجوز
عدم التعيين لصوم رمضان والنذر المعين والنفل ولم يجعل في الحج الا ركنين
الوقوف بعرفة وطواف الزيارة واما الاحرام فشرط عندنا وقال الشافعي
ركن كالاولين وكذا السعي بين الصفا والمروة ركن عنده وعندنا واجب
ولم يشترط الطهارة له اي للطواف ولا الستر اي ستر العورة ولم يجعل
الاشواط السبعة في الطواف كلها ركنا بل جعل الاكثر منها وهو الاربع
ركنا وما زاد عليها فهو واجب لتتمة الركن وهو الصحيح كما في الحدادي
ولم يوجب العمرة ولو في العمر وكل ذلك للتيسير على المؤمنين لكون كل
ذلك للتيسير عمل بحث وان كانت في الكل يسر بالنسبة الى خلافه
ومن ذلك الباب الابراد في الظهر لشدة الحر ومن ثمة اي ومن اجل

استحباب ابراد الظهر للتيسير لا ابراد في الجمعة اي استحباب التبكير اي الذهاب
لها بكرة فيها اي في الجمعة فلو ابرد لادى الى العسر بالمكث الطويل في الجامع
على ما قيل لكن ذكر الاسبيجابي انها اي الجمعة كالظهر في الزمانين اي في مثل
الظهر في استحباب التبريد في الصيف والتعجيل في الشتاء ومن ذلك اي
ترك الجماعة اي جواز تركها وترك الجمعة بالاعذار المعروفة من السفر
والمرض والرقية والانوثة والعمى وكونه اجيرا اذا لم ياذنه المستاجر وكونه
مختفيا من الامير الظالم وكونه مقعدا او مفلوجا او مقطوع الرجل او شيخا
فانيا وكذا المطر والوحل عند كافة في الحدادي وكذا اسقط ابو حنيفة عن الاعمى الجمعة
والحج وان وجد قائدا دفعا للمشقة عنه وصلوة العيدين تجب على من تجب
الجمعة فالعذر في الجمعة عذر فيها ومن ذلك عدم وجوب قضاء الصلوة المتروكة
حالة الحيض على الحائض لتكررها اي الصلوة في كل يوم مع تكرر الحيض في كل شهر
فلو وجب قضاؤها لادى الى العسر والنفاس في حكم الحيض في عدم وجوب
القضاء لطوله وان لم يتكرر مثله بخلاف الصوم فانه لا يجيء في السنة الا شهرا
فوجوب القضاء فيه لا يؤدي الى العسر وبخلاف المستحاضة فانه يجب عليها
قضاء ما فات فيها لندور ذلك كالمرض وفيه ان الاستحاضة لا تمنع صلوة ولا صوما
حتى يحتاج الى الاعتذار في وجوب القضاء لكونها نادرة غير مؤدية الى العسر ومن
ذلك سقوط القضاء عن المغمى عليه اذا زاد الاغماء على يوم وليلة وكذا سقوط القضاء
عن المريض العاجز عن الايماء بالرأس وان قدر على الايماء بعينه او قلبه او حاجبه
كذلك اي اذا زاد على يوم وليلة على الصحيح قال في الزيلعي وذكر قاضيخان
انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب في الاصح
فجعله كالمغمى عليه ومثله في المحيط وهو اختيار شيخ الاسلام وفخر الاسلام
لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب عليه انتهى ومن ذلك جواز الصلوة
الفرض في السفينة قاعدا مع القدرة على القيام لخوف دوران الراس قال
في الخلاصة ومن ذلك الصوم في السنة شهر والحج في العمر مرة والزكوة
ربع العشر لا اكثر من ذلك المذكور في كل منها تيسيرا قال في الزيلعي في الحج اما وجوبه
في العمر فلما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما خطبنا رسول الله صلعم فقال يا ايها الناس
كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله فقال
لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج
في العمر مرة فمن زاد فهو تطوع وكذا اي ولاجل التيسير قلنا وجبت الزكوة
بقدرة ميسرة وهي ما يوجب يسر الاداء كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن
بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينقص اصل المال حتى سقطت الزكوة
بهلاك المال بعد الحول والتمكن من الاداء لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا
للشافعي ومن ذلك اكل الميتة اي اباحة اكلها قدر ما يدفع به الهلاك وكذا
مال الغير مع ضمان البدل لذلك الغير اذا اضطر ظرف لاباحة الاكل كل
من الميتة ومال الغير ومن ذلك اكل الولي والوصي من مال اليتيم بقدر اجرة عمله

اما الكل

٦٢ اما اكل الوصي ففيه اختلافات كثيرة مذكورة في وصايا القنية ورجحان الوصي اذا
نصب القاضي وعين له اجرا بقدر اجرة مثله واما وصي الميت فلا اجر له لا يجي
من المصنف في الفن الثالث في الكلام في اجرة المثل واما اكل الولي فبعيد ما فصل
في حاوي القنية في احوال الاولياء قال اذا احتاج الاولياء المذكورة بمال اليتيم فلهم
اجرة العمل اصلا فان كان ذلك قاطعا عن عمله ومانعا من التصرف في شغله و
تبعه في كسبه ففي قول يجب وفي قول اخر لا والا لا تجب له الاجرة بخلاف
انتهى ومن ذلك جواز تقدم النية على الشروع في الصلوة اذا لم يفصل بينهما
اجنبي اي ما لم يكن من جنس الصلوة وقد سبق بحثه تفصيلا ومن ذلك
جواز تقدم النية على الصوم كما ان ذلك التقدم من الليل لا قبله وكذا تاخيرها اي النية
عن طلوع الفجر الى ما قبل نصف النهار الشرعي فيما سوى القضاء والنذر والكفارة
لكن بشرط ان ينوي الصوم من اول النهار لا من وقت النية كما في الحدادي
تكرار بلا فائدة لتقدمها اذ قد ذكر جواز التاخير قبل هذا دفعا للمشقة عن
القائمين فيما سوى المستثنيات لان الاوامر تظهر عادة بعد النهار الشرعي
والكافر يسلم والصغير يبلغ كذلك اي بعد النهار الشرعي فلو لم يجز تاخيرها
عنه لم يمكن التدارك لهؤلاء المذكورين فيعسر عليهم الامر وايضا وقت
الشروع في الصوم وقت نوم وغفلة فلو شرط ذلك المقارنة لشق الامر على
الصائمين ومن ذلك اباحة التحلل عن احرام الحج بالاحصار اي بكون المحرم
ممنوعا من الوصول الى اتمام حجه لعدو او مرض او عدم محرم او ضياع نفقة والفوات
اي بسبب فوات الحج لفوات الوقوف بعرفة ثم التحلل بالاول بعد ما ذبحت
الشاة المبعوثة للذبح عنه في الحرم في وقت معين وبالثاني بافعال العمرة
ومن ذلك اباح ابو يوسف رعي حشيش الحرم للحاج في الموسم لتيسير الحاج
ومن ذلك لبس الحرير للحكة اي الجرب وكذا لبس الحرير الخالص عندهما ولبس
ما لحمته حرير وسداه غيره عند ابي حنيفة رحمه الله في القتال لكونه ادفع لمضرة السلاح
واهيب للعدو ولما لبس ما لحمته غير حرير فلا باس به ولو في غير الحرب
ومن ذلك بيع الموصوف في الذمة وذلك البيع كالسلم يجوز ذلك على خلاف
القياس لكونه بيع المعدوم وانما جوز ذلك البيع دفعا لحاجة المفاليس ومن
ذلك الاكتفاء برؤية ظاهر الصبرة لتعسر رؤية الجميع مع انه يعلم به حال الباقي
وبرؤية الانموذج في القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج لحن
انتهى يعني كذا برؤية البعض الذي هو مثال للباقي الا اذا كان الباقي
اردى فيكون له الخيار في الكل ومن ذلك مشروعية خيار الشرط للمتبايعين
ولاحدهما ثلثة ايام فما دونها للتروي اي للتفكر في البيع وذلك التفكر
دفعا للندم بسبب الغبن او غيره وكذا مشروعية خيار النقد الثمن كان
يبيع على انه ان لم ينقد الثمن في ثلاثة ايام فلا بيع دفعا للمماطلة اي المدافع وكذا البيع الجائز
تسويف المشتري في الثمن ومن ذلك الاقالة اي مما جوز للعسر والحاجة بيع
الامانة المسمى ببيع الوفاء مثلا ان يقول للمشتري بعت منك هذا العين بالف

على انه لو دفعت اليك ثمنك تدفع الي العين جوزه اي هذا البيع مشايخ
بلخ وبخارى مع ان القياس يقتضي كونه فاسدا توسعة على الناس اذ كثر اما
بلغ احتياجهم الى البيع مع عدم استغنائهم عن المبيع وبيانه اي بيع الوفاء
في شرح الكنز يعني في شرحه له في باب خيار الشرط قال في الخانية بعدما ذكر ان
حكمه حكم الرهن والصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع
لا يكون رهنا ثم ينظر ان ذكر شرط الفسخ في البيع فسد البيع وان لم يذكر
ذلك في البيع وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز وعندهما
هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم فكذلك وان ذكر البيع من غير شرط
ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع ويلزمه الوفاء بالوعد لان المواعيد
قد تكون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس انتهى وفي بيع الوفاء
اقوال السعة مذكورة في بيوع البزازية ومن ذلك ايضا افتاء المتاخرين
بالاخرة وكذا بالاسترداد بخيار الغبن الفاحش اما مطلقا اي بلا شرط غرور
واذا كان فيه غرور وانما افتوا به رحمة على المشتري بجواز الرد اذا كان
التغرير من جهة البائع او رحمة على البائع بجواز الاسترداد اذا كان التغرير
من جهة المشتري ومنه اي ومن ذلك الفسخ بالرد بالعيب وكذا التحالف
كما لو اختلفا في قدر البيع او الثمن او فيهما وعجزا عن البرهان ولم يرض
احدهما بدعوى الآخر تحالفا فيفسخ البيع القاضي بطلب احدهما
وكذا الاقالة والحوالة والرهن والضمان والابراء والقرض والشركة
والصلح والحجر والوكالة والاجارة والمزارعة والمساقاة على قولهما
متعلق بكل من المزارعة والمساقاة المفتى به للحاجة متعلق بالمفتى ج
والتعليل له والمضاربة والعارية والوديعة فهذه ثمانية عشر امرا في عدم
مشروعية كل منها عسر على الناس كما اشار اليه بقوله للمشقة العظيمة في ان
كل احد لا ينتفع الا بما هو ملكه فلا ينتفع بملك غيره بالاستئجار والاستعارة ولا
والاستقراض ولا يستوفي الا ممن عليه حقه فلا يستوفي من المحتال عليه ولا من الكفيل
بالمال ولا يستوثق على حقه بشيء من الرهن والكفيل ولا يأخذ حقه الا بكماله
فلا يترك بعضه بالصلح ولا كله بالابراء ولا يتعاطى اموره الا بنفسه فلا يستعين
بغيره بالتوكيل والابداع والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة ثم اشار
المص الان باي من الامور الشرعية المذكورة برفع اي من المشاق المعدودة
من غير رعاية الترتيب السابق بقوله فسهل الامر باباحة الانتفاع بملك الغير
بطريق الاجارة والاعارة والقرض وبالاستعانة اي وباباحة الاستعانة بالغير
وكالة وابداعا وشركة ومضاربة ومساقاة وكذا مزارعة لانه اسقطها من القلم
وبالاستيفاء من غير المديون حوالة وكذا كفالة بالمال وبالتوثق على الدين برهن
او كفيل ولو كان الكفيل بالنفس وباسقاط بعض الدين صلحا وبكله ابراء وعالم بصلح
ما ذكره في الصلح وجه المشروعية من طرف المنكر اشار الى وجه صلح له بقوله ولحاجة افتداء
بيمينه جوزنا الصلح عن انكار لكن ينبغي ان المص ذكر وجه مشروعيته في بعض مما ذكر في الاجمال

كالرد



كالرد بالعيب والتحالف والاقالة والضمان والحجر فلو ادرج الكفالة في الاجمال
والحق المشاق المذكورة قوله للمشقة العظيمة في ان كل بيع لا يقبل الفسخ والرد
وان كل ذي حق لا يأخذ الا عين حقه وان كل تصرف ينفذ ولو من غير اهله
ثم ذكر في بيان ارتفاع المشاق المذكورة قوله وسهل الامر بجواز الفسخ بالعيب
والتحالف والاقالة برضى العاقدين ويجوز اخذ مثل حقه او قيمته اذا هلك
بطريق الضمان وبعدم نفاذ التصرف من غير اهله بطريق الحجر لكان اتم
والطف لكن قال في التلويح في اواخر فصل الرخصة والعزيمة ان الله تعالى قدر
لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء
الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ
العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب من يزاحمه فيقع
ام م الجور ويختل النظام ولهذا السبب شرعت المعاملات والعقد ما شرعت الاجارة
الا لما فيه من المشقة في ان كل احد لا ينتفع الا بما هو ملكه لوجعل المنافع اجرة عند
اتحاد الجنس ظرف لعقد اي عند اتحاد جنس المنفعة كما في معاوضة السكنى
في الاكداس لاندفاع ضرورية كل منهما بنفسه بخلاف معاوضة الثور بالحمار
سعاجره للاختلاف في الجنس فيجوز ان يكون كل من المستأجرين محتاجا الى ما
واللام في قوله لعقد متعلق بقوله قلنا لا تجوز الاجارة وقلنا ايضا
منفعة غير مقصودة من العين لا تجوز لا للاستغناء عنها بالعارية لقلة
الاحتياج اليها كما علم عدم جواز تلك الاجارة في اجارة البزازية قال فيها
استأجر ثيابا ليبسطها في بيته ولا يجلس عليها ولا ينام او دابة ليربطها
في فنائه ويظن الناس انها له او يجعلها جنيبة بين يديه لا يجوز لانه منفعة غير
مقصودة من العين انتهى ومن التخفيف جواز العقود جائزة اي عدم لزومها
وذلك الجواز اما من الطرفين كما في الشركة والوكالة والمضاربة وغيرها او
او من احد الطرفين كما في المزارعة فانها جائزة من طرف رب البذر لازمة
من طرف المزارع لان لزومها اي لزوم العقود اللازمة اما من الطرفين كالبيع
الخالي عن الخيارات او من احد الطرفين كما في الغنائم الساقط والآتي وان لم يلزم
عقد اصلا لم يستقر بيع ولا غيره من العقود اللازمة فيختل امر المعاش وتفاصيل
العقود الجائزة واللازمة سيأتي من المص في فن الجمع والفرق ومن ذلك وقفنا
عزل الوكيل اي جعلنا عزله موقوفا على علمه اي علم الوكيل حتى اذا لم يبلغه خبر
العزل فهو على وكالته وتصرفه جائز على الموكل حتى يعلم باخبار عدل او اثنين دفعا
للحرج عنه اي عن الوكيل اذا لم يتوقف لنفذ تصرفاته عليه فيتضرر به وكذا القاضي
وكذا صاحب الوظيفة اي وقفنا عزلهما على علمهما دفعا للحرج عن الناس او عنهما

اي لزوم تلك العقود شاق بكونه سببا لعدم تعاطيها خوفا من الجبر عليها ومن التخفيف ايضا لزوم العقود اللازمة صح

ومنه اي ومما شرع تيسيرا اباحة النظر للطبيب الى المريض بقدر الضرورة
وكذا الشاهد الى المشهود عليها وكذا اباحة النظر الى الخاطب الى المخطوبة
عند الخطبة وكذا اباحة النظر للسيد الى امته التي تحل له لا امته التي لا تحل له كما
كالمجوسية والوثنية والمزوجة والمكاتبة والمشتركة فانهن كالاجنبيات
كما في قهستاني نقلا عن الزاهدي ومنه اي ومما شرع تيسيرا جواز النكاح
من غير نظر الى المخطوبة لما في اشتراطه اي النظر اليها من المشقة التي لا يتحملها
كثير من الناس في بناتهم واخواتهم من نظر كل خاطب فناسب التيسير فلم يكن
فيه اي في النكاح خيار رؤية بخلاف البيع فانه وان كان يصح قبل الرؤية ولكن
له خيار عند الرؤية لعدم المشقة على البائع في ذلك ومن ثمة اي ومن اجل المشقة
في النكاح دون البيع قلنا الامر كقوله زوجني بنتك ايجاب في النكاح حتى
لو قال الولي بعده زوجتكها تم النكاح اذ لو لم يكن الامر ايجابا ولم يتم النكاح
بقول الولي زوجتكها بعد الامر لكان للزوج ان يرجع فيلحق الولي بذلك
عار فيتضرر كما في الزيلعي بخلاف البيع حيث لم يكن الامر فيه ايجابا لعدم
المحذور المذكور فيه ومن ثمة هنا اي ومن اجل التيسير وسع الامر فيه اي
في النكاح ابو حنيفة اي النكاح لكن لا مطلق بل نكاح حرة مكلفة بلا ولي
خلافا للشافعي ولم يفسد العقد عنده بالشروط الفاسدة ولو قال تزوجتك
على ان تعطيني عبدك فاجابته بالنكاح انعقد موجبا لمهر مثلها عليه ولا شيء
له من العبد خلافا للشافعي ايضا فيه ولم يخصه اي ابو حنيفة بلفظ النكاح
ولا بلفظ التزويج خلافا له ايضا بل قال ابو حنيفة ينعقد النكاح بما يفيد ملك
العين من الهبة والتمليك والصدقة والبيع والشراء للحال اي لا بما يفيد ملك
العين بعد الموت وهو الوصية وصححه اي ابو حنيفة بحضور ابني العاقدين
وابني احدهما وان لم يظهر النكاح بشهادتهما عند دعوى القريب والظفر
فيه خلافا لهما مع ان ذكره في سلك ما وسع فيه ابو حنيفة يقتضي ذلك وبحضور
وبحضور نائمين قال في الزيلعي ولو عقد بحضرة نائمين جاز على الاصح
انتهى لكن نقل ابن كمال انه قال ولعقد العربي عن الفقه وصرف عن
الحكمة النظر غير بحضرة نائمين كما في البحر انتهى وكذا بحضور سكارى
اذا كانوا بحيث يذكرونه بعد الصحو اي بعد ذهاب السكر كما في الزيلعي
وبحضرة السكارى اذا شهدوا وان لم يذكروا بعد الصحو انتهى والمناسب
بمقام التوسيع نقل هذه الرواية وصححه ايضا بعبارة النساء فلو زوجت
نفسها وهي حرة عاقلة بالغة او وكلت غيرها او لو كلت به جاز
عندنا خلافا للشافعي وجوز ابو حنيفة شهادتهن فيه اي في النكاح
لكن بشرط ان يكون معهن رجل فانعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين
خلافا للشافعي فيه ايضا كل ذلك المذكور انما شرع وفيه المشقة الزنا
وما يترتب عليه من العقوبات الدنيوية والاخروية ومن هنا اي ومن
اجل توسيع ابي حنيفة رح في امر النكاح بما رايت قيل تجنب حنفي بزنية ولد

لكن كون اباحة النظر للسيد من هذا الباب محل نظر

تجوز صح

وجوزها ايضا من غير اشتراط عدالة الشهود خلافا للشافعي صح

كلام الناقل

فان ارتكابه



فان ارتكابه فضاحة الزنا مع امكان الوصلة بتلك الطرق الميسرة في مذهبه
امر يقضي منه العجب وشيء يدل على قباحته بعد عن ساحة الديانة والادب ومنه
اي ومما شرع تيسيرا اباحة تزوج اربع نسوة ولم يقتصر على تزوج واحدة
تيسيرا على الرجال اذ قد يتعسر عليه الاكتفاء بالواحدة وتيسيرا على النساء ايضا
لكثرتهن فلو اقتصر على الواحدة لم تجد بعضها زوجا ولم يزد التزوج اربع لما فيه
اي في التزوج الزائد من المشقة على الزوج في القسم اما على الزوج فلان رعاية
الحق لحقهن او الاكثر اشق من رعاية الحق للاربع فقط واما على الزوجة فلزيادة
تاخر حقها عنه وعنه اي عن غير القسم من النفقة والسكنى والمعاشرة معهن والتحزر
على الم الغيرة على الزوج مع كل واحدة منهن ومنه اي ومما شرع تيسيرا مشروعية
الطلاق لما في البقاء على الزوجية من المشقة عليهما عند التنافر بينهما وعدم
الالفة وكذا مشروعية الخلع اي الفداء لنفسها عن زوجها بمال والافتداء من قبيل
العطف التفسيري وكذا مشروعية الرجعة في الطلاق الرجعي لا بعدها قبل
وقوع الطلقات الثلث اذ لا رجعة بعدها ولم تشرع دائما لما فيه من المشقة
على الزوجة اذ يلزم منه اما تفريقها عن الزوج الثاني او عدم تزوجها وكل
منهما شاق عليها ومنه اي ومما شرع تيسيرا وقوع الطلاق عن المولي اي الحالف
على ترك قربان الزوجة اربعة اشهر او اكثر بمضي اربعة اشهر بلا قربان
دفعا للضرر عنها اي عن الزوجة من تاخر حقها عن الزوج ومنه اي ومن
هذا القبيل ايضا مشروعية الكفارة في الظهار وفي اليمين بعد الحنث
تيسيرا على المكلفين اذ لو لم تشرع الكفارة لم تنتف الحرمة الاولى ولا يمكن
تدارك الحنث في التلافي وكذا التخيير بين عتق الرقبة واطعام عشرة مساكين
او كسوتهم في كفارة اليمين لتكررها اي اليمين مع الحنث فناسب التيسير بالتخيير
بخلاف بقية الكفارات من كفارة الظهار والصوم والقتل حيث لا تخيير
فيها بل الانتقال من نوع الى اخر مقيد فيها بعدم الاستطاعة لندرة وقوعها
اي تلك الكفارات بسبب قلة موجباتها ومن هذا القبيل ايضا مشروعية التخيير
في نذر معلق بشرط لا يراد كونه اي وجوده كقوله ان زنيت فعلي حجة بين
كفارة اليمين والوفا بالمنذور عند وجود ذلك الشرط على ما عليه الفتوى
والتخيير اي الى القول بالتخيير المذكور رجع الامام عن ظاهر الرواية وهو القول
بلزوم الوفا بعين المنذور سواء كان النذر منجزا كقوله لله علي ان اصوم شهرا او
او معلقا بشرط يريده كقوله ان قدم غائبي فلله علي شهر او بشرط لا يريده
كقوله ان زنيت فلله علي صوم شهر وقد وجد الشرط فيهما وذلك الرجوع منه في المعلق
بشرط لا يريده كان قبل وفاته بسبعة ايام روي عن عبد العزيز بن خالد الترمذي
خرجت حاجا ولما دخلت الكوفة قرات كتاب النذور والكفارات على ابي حنيفة
فلما انتهيت الى هذه المسئلة قال قف فان من رايي ان ارجع فلما رجعت
من الحج اذا ابو حنيفة قد توفي فاخبرني الوليد بن ابان انه رجع قبل موته بسبعة
ايام وقال بالتخيير وبهذا كان يفتي اسماعيل الزاهد ومشايخ بلخ وبخارى وهو

في العدة صح

اختيار شمس الائمة قال لكثرة البلوى في هذا الزمان واختار صاحب الهداية
والمحققون ان المراد بالشرط الذي يجري معه الكفارة الشرط الذي لا يدركونه
كما في فتح القدير ومنه مشروعية الكتابة ليتخلص العبد من دوام الرق لما فيه
اي في دوام الرق من العسر عليه ولم يبطلها تختص بالشروط الفاسدة قال في الزيلعي
لكن الكتابة انما لا تفسد بالشرط المفسد اذا كان الشرط غير داخل في صلب العقد
بان كاتبه على ان لا يخرج من البلد او على ان لا يعامل فلانا او على ان يعمل في نوع
من التجارة فان الكتابة على هذا الشرط تصح ويبطل الشرط واما اذا كان الشرط
داخلا في صلب العقد بان كان في نفس البدل كالكتابة على خمر ونحوها فانها تفسد
به انتهى خلاصة توسعة على العبد والتخلص عن الرق ومنه مشروعية الوصية
عند الموت ليتدارك الانسان ما فرط منه اي ما قصر به وضيعه من الفرائض
والواجبات في حال حيوته متعلق بفرط وفسح اي وسع له اي للميت في الوصية
الى الثلث اي ثلث ماله دون ما زاد عليه اي على الثلث دفعا لضرر الورثة
حتى اجزناها اي الوصية بالجميع اي بجميع ماله عند عدم الوارث لعدم التضرر
واوقفناها اي الوصية على اجازة بقية الورثة بعد موته اذا كانت الوصية
لوارث دفعا لتاذيهم بايثار بعضهم وابقينا التركة على ملك الميت حكما حتى يقضي
حوايجه من التجهيز والتكفين واداء الديون منها اي من التركة رحمة عليه اي على
الميت ووسعنا الامر في الوصية فجوزناها بالمعدوم الذي يستحق بغير الوصية
من العقود كغلة زرعه ونخله وثمرة بستانه فانها تستحق بالمزارعة
والمساقات واما الذي لا يستحق بغيرها من العقود فلا تصح الوصية
بها كالصوف الغير الموجود على ظهر الغنم واللبن المعدوم في الضرع والولد
المعدوم في البطن قال في الزيلعي ثم مسائل هذا الباب وجوه ثلثة منها
ما يقع على الموجود والمعدوم ذكر الابد او لم يذكر كالوصية بالخدمة والسكنى
والغلة والثمرة اذا لم يكن في البستان شيء من الثمرة في حيوته ومنها
ما يقع على الموجود دون المعدوم ذكر الابد او لم يذكر كالوصية باللبن في الضرع
والصوف على الظهر والولد في البطن ومنها ما يقع على المعدوم والموجود
ان ذكر الابد والا فعلى الموجود فقط كالوصية بثمرة بستانه وفيه ثمر والله اعلم انتهى
ولم يبطلها اي الوصية بالشروط الفاسدة لان الشروط الفاسدة من باب
الربا وانه يختص بالمبادلة وهذه ليست منها ومنه اي من هذا القبيل
اسقاط الاثم عن المجتهدين في الخطاء في اجتهادهم والتيسير عليهم بالربع
عطف على اسقاط بالاكتفاء بالظن فيما اجتهدوا فيه ولو كلفوا الاخذ باليقين
لشق عليهم الامر وعسر عليهم بالوصول اليه اي اليقين ووسع ابو حنيفة في باب
تولية القضاء والشهادات تيسيرا في امور الناس فصحح تولية الفاسق
القضاء لكن يجب ان لا يولى كما يصح قبول شهادته ويجب ان لا يقبل
كما في الملتقى وقال ابو حنيفة ان فسق اي فسق القاضي العدل لا يعزله
وانما يستحقه اي العزل ثم شرع الى بيان ما وسع به في الشهادات فقال ولم

ولم يوجب



ولم يوجب ابو حنيفة رحمه على القاضي في غير حد وقود تزكية الشهود بلا طعن
من الخصم حملا لحال المسلمين على الصلاح ولم يقبل ابو حنيفة الجرح المجرد اي الشهادة
على الجرح المجرد بعد التعديل وهو ما يفسق به الشاهد ولا يوجب حقا للشرع او
او للعبد كفاسق او اكل ربوا او انه استاجرهم في حق الشاهد ووسع ابو حنيفة يوسف رح
في القضاء والوقف والفتوى على قوله اي على قول ابي يوسف رحمه فيما يتعلق بهما اي
اي بالقضاء والوقف فجوز ابو يوسف بالاستحسان في غير موضع التهمة للقاضي
تلقين الشاهد ما يشهد به كان يقول اتشهد بكذا او كذا لان الشاهد قد يحصر
لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للحق وجوز ابو يوسف كتاب القاضي
الى القاضي من غير شرط مسيرة سفر قال في قهستاني ويشترط في ظاهر الرواية
مسيرة سفر كما في المغني وعن ابي يوسف يجوز فيما لا يرجع في يومه وعليه الفتوى
كما في الخزانة انتهى ولم يشترط ابو يوسف فيه في كتاب القاضي شيئا مما شرطه
الامام ابو حنيفة من ذكر اسم المكتوب اليه ونسبه ومن القراءة على الشهود
ومن ختمه عندهم فسهل ذلك ابو يوسف رح حين ابتلي بالقضاء وليس
الخبر كالمعاينة ثم اراد المص ان يذكر بعض ما وسع فيه ابو يوسف في الوقف فقال
وصحح ابو يوسف الوقف على النفس اي نفس الواقف قال في الخانية رجل قال
ارضي هذه صدقة موقوفة على نفسي قال هلال لا يجوز هذا الوقف قال
الفقيه ابو جعفر ينبغي ان يجوز على قياس قول ابي يوسف وانما قال ذلك بناء
على ان الواقف اذا شرط في الوقف ان يأكل ويأكل منه ما دام حيا لا يجوز
ذلك في قول هلال ويجوز في قول ابي يوسف ومشايخ بلخ اخذوا بقول ابي يوسف
وقالوا يجوز الوقف والشرط جميعا انتهى وصحح ابو يوسف الوقف على جهة
تنقطع تلك الجهة كان يقف على اولاده مثلا فعلى مذهبه لو انقطع صرف
الى الفقراء وصحح ايضا وقف المشاع لان الوقف عنده اسقاط الملك كالاعتاق
والشيوع لا يمنع الاعتاق فلا يمنع الوقف ايضا كما في الزيلعي ولم يشترط ابو يوسف
في لزوم الوقف التسليم الى المتولي كما شرط محمد ولا حكم القاضي كما شرط الامام وجوز
ابو يوسف استبداله اي الوقف عند الحاجة اليه الى الاستبدال بلا شرط من الواقف
نقل في صرة الفتاوى والسراجية ان الاستبدال اذا تعين بان كان الوقف
لا ينتفع به وثمة من يرغب فيه ويعطي بدله ارضا او دارا لها ريع يعود نفعه على
جهة الوقف فالاستبدال في هذه الصورة قول ابي يوسف ومحمد وان كان
للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله ويعطي بدلا اكثر ريعا منه في صقع
احسن من صقع الوقف جاز عند القاضي ابي يوسف رح والعمل عليه والا فلا
يجوز انتهى وجوزه اي الاستبدال ابو يوسف مع الشرط ولو بلا حاجة اليه قال
في الخلاصة اذا شرط في اصل الوقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك
فتكون وقفا مكانها فالوقف والشرط جائزان عند ابي يوسف وكذا لو شرط
ان يبيعها ويستبدل بثمنها مكانها وعند محمد وهلال الوقف جائز والشرط
باطل وفي واقعات القاضي الامام فخر الدين قول هلال مع ابي يوسف وعليه الفتوى

انتهى كل ذلك ترغيبا للمسلمين في الوقف وتيسيرا عليهم فيه فقد بان
بما ذكرنا ان هذه القاعدة اي قاعدة المشقة تجلب التيسير يرجع اليها غالب
ابواب الفقه ان اراد ان تلك القاعدة اصل وعلة لمسائل المذكورة فالرجوع
في الكل ممنوع وقد اشرنا الى هذا في بعض المسائل المذكورة في سلك تلك
القاعدة وسيجيء منه ان المشقة والحرج انما يعتبر فيما لا نص فيه وكون
تلك المسائل كلها كذلك محل بحث ايضا وان اراد ان هذه القاعدة متحققة
فيها بمعنى ان فيها يسرا وان لم يكن علة فيمكن ان يرجع اليها جميع ابواب
الفقه بناء على ان لا حرج في الدين السبب السابع للتخفيف النقص اي النقصان
من جهة الاهلية او غيرها فانه اي النقصان نوع من المشقة فناسب
التخفيف عن ذلك اي فمن التخفيف بسبب النقص عدم تكليف الصبي
والمجنون بالعبادات وان كان في عدم وجوب الايمان على الصبي العاقل خلاف
ففوض اي فلنقصانهما فوض امر احوالهما الى الولي والوصي وكذا فوض تربيته
اي الصبي وحضانته الى النساء رحمة عليه لانهن ارحم واشفق واصبر على تحمل
المشاق بسبب الولد على طول الاعصار وافرغ على القيام بخدمته فكان تفويض
الحضانة اليهن احسن وانظر للصغير ولم يجبرهن على الحضانة تيسيرا
عليهن لان شفقتهن حاملة على الحضانة ولا يصبرن عنها غالبا الا عن عجز
ولو اجبر عليهن لادى الى العسر الا اذا كان لم يكن للمولود ذو رحم محرم غير
الام فح تجبر على حضانته كيلا يضيع الولد بخلاف الاب حيث يجبر على اخذه
اذا امتنع بعد الاستغناء عن الام لان نفقته واجبة عليه كما في الزيلعي
ومن ذلك ايضا عدم تكليف النساء بكثير مما وجب اوسن على الرجال
وكذا عدم منعهن عن كثير مما حرم على الرجال كما سيظهر في الامثلة كالجماعة
خوفا من الفتنة من خروجهن وان لم يكن بأس في خروج العجائز في الفجر
والمغرب والعشاء وكذا الجمعة والجهاد اذا لم يكن النفير عاما والجزية وتحمل
العقل اي الدية على قول والقول الصحيح خلافه لكن لا مطلقا بل اذا كانت
قاتلة كما هو المستفاد من الزيلعي واباحة لبس الحرير وكذا الحلي الذهب
ومن ذلك ايضا عدم تكليف الارقاء بكثير مما على الاحرار لكونه اي لكون كل
منهم على النصف من الحر في الحدود القابلة للتنصيف كالجلد بخلاف القطع
في السرقة وفي العدة لكن تكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة المنكوحة نصف الحرة
وكذا الطلاق لكن يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يكن لتنصيف
الثلث على السواء فجعل نصف الثلث اثنين اعتبارا للجانب
الموجود وذهابا الى ما هو الاحوط في بقاء الحل وذلك الكثير كائن مما سيأتي
في احكام العبيد من قاعدة التي اذكرها فوائد مهمة نختم بها الكلام على هذه
القاعدة الفائدة الاولى والمشاق المعترضة في العبادات على قسمين القسم
الاول مشقة لازمة لعبادة مخصوصة لا تنفك عنها تلك العبادات

غالبا

٦٦ غالبا كمشقة البرد في الوضوء والغسل فانهما وان انفكا عنهما في الايام الحارة
وتسخين الماء ايضا لكن الغالب عدم الانفكاك وكذا مشقة الصوم خصوصا
في شدة الحر وطول النهار وكذا مشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها
خصوصا لمن وجد في البلدان النائية وكذا مشقة الخوف على النفس او العضو
التي لا انفكاك للجهاد عنها وكذا مشقة الم الحدود ولمن يقيمها وكذا مشقة
رجم الزناة من عطف الخاص على العام وكذا قتل الجناة والبغاة لمن يقيم
هذه الطاعات ولعدم الانفكاك غالبا لا اثر لها اي لهذه القسم من المشاق
في اسقاط العبادات في كل الاوقات ولما توجه النقض بان مشقة البرد قد يكون
لها اثر في اسقاط الغسل اجاب عنه بقوله واما جواز التيمم للخوف من شدة
البرد للجنابة في السفر بالاتفاق وفي الحضر عند الامام فالمراد من الخوف
فيه الخوف من الاغتسال على نفسه او على عضو من اعضائه او من حصول
مرض فيه فهذا الخوف لا يكون الا من البرد الشديد الذي ينفك عنه
الغسل غالبا فالمشقة الحاصلة منها لا تكون من القسم الذي نحن فيه بل
من القسم الثاني كما يجيء بعد ولهذا اي ولكون المراد من الخوف المذكور
ذلك شرط في البدائع لجوازه اي التيمم عند الخوف من الجنابة انه لا يجد مكانا
يأويه ولا ثوبا يتدفأ به اي يدفع حدة البرد به اي بذلك الثوب ولا
ولا ماء مسخنا ولا حماما بالتفاته او انتفاء اجرته فلو لم يكن المراد من
الخوف الخوف على النفس او العضو او من حصول المرض لما احتيج الى
هذه الشروط ولما بين جواز التيمم مع الجنابة التي هي الحدث الاكبر او
اراد ان يبين حكم الحدث الاصغر ايضا فقال والصحيح انه اي التيمم لاجل الخوف
لا يجوز للحدث الاصغر كما في الخانية الظاهر ان الحكم بعدم الجواز يعم السفر
والحضر لكن تعليله بقوله لعدم اعتبار ذلك الخوف في اعضاء الوضوء انما يتم
في الحضر وفي السفر ايضا في بعض الاقاليم واما في ديار الروم في ايام الشتاء
خصوصا عند اشتداد البرد فلا يتم كما لا يخفى على من شاهد ذلك
ومما يدل على ما ذكرنا ما في التاتارخانية في التيمم من قوله واذا كان في سفر
ولا يمكنه اخراج يديه من الكم مخافة البرد فانه يمسح وجهه ويديه الى
المرفق ويصلي انتهى وفي الشرنبلالي قال ابن الكمال واما خوف المرض
من الوضوء من ماء البارد في المصر على قوله فهل يبيح التيمم كالغسل فاختلفوا
فيه جعله في الاسرار يبيح وفي قاضيخان ان الصحيح انه لا يجوز كانه والله
اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك
في الوضوء عادة انتهى الظاهر ان ابن الكمال حمل قول قاضيخان على ما اذا
كان في المصر فان في الحدادي وقيد بالغسل لان المحدث في المصر اذا خاف
من التوضي الهلاك من البرد لا يجوز له التيمم اجماعا على الصحيح كذا
في المصفى انتهى واما المشقة التي تنفك عنها العبادات غالبا وهي
القسم الثاني من مطلق المشاق فعلى مراتب المرتبة الاولى مشقة عظيمة

نادرة كمشقة الخوف على النفوس او الاطراف او منافع الاعضاء فهي موجبة
للتخفيف باسقاط العبادات بل باباحة تناول بعض المحرمات ولذا لو لم يكن
للحج طريق الا من البحر وكان الغالب عدم السلامة لم يجب الحج لمشقة الخوف
على النفس مع كون تلك المشقة غير لازمة للحج بخلاف العبادات ما لو كانت
لازمة كمشقة خوف القتل للجهاد فانها لا تكون موجبة لاسقاط تلك العبادة
كما سبق اليه الاشارة والمرتبة الثانية من المشاق الغير اللازمة مشقة خفيفة
كادنى وجع في اصبع او ادنى صداع في الراس وسوء في المزاج خفيف فهذا لا
لا اثر له في اسقاط العبادات ولا التفات اليه لان تحصيل مصالح العبادات
اولى من دفع مثل هذه المفسدة التي لا اثر لها في النفس ومن ههنا اي
ومن اجل ان لا اثر لهذا النوع في اسقاط العبادات رد على من قال من
مشايخنا ان المريض اذا نوى الصوم في رمضان عن واجب آخر كالمنذور و
والكفارات والقضاء فانه يقع عما نوى ان كان مرضه مرضا لا يضره معه الصوم
هكذا وقع في عامة النسخ والصواب الايجاب اذ على تقدير النفي يكون الحكم
في المتقابلين عكس ما ذكره مجيبا والا فيقع عن رمضان بان حالا يضر
متعلق لقوله رد ليس بمرخص للفطر في رمضان وكلامنا في مريض رخص
الفطر فيه لكن لو حمل كلام هذا القائل على معنى ان المرض الذي يضر الصوم
كالحميات المطبقة ووجع العين والراس يتعلق ترخصه بخوف لو زيادة
ولا يشترط فيه العجز الحقيقي وكان رمضان في حق هذا المريض كسائر الايام
السنة فيقع صومه عما نوى واما فيما لا يضره الصوم كفساد الهضم والمبطون
فيتعلق ترخصه بحقيقة العجز الذي يمنعه عن المضي على الصوم لدفع الهلاك
فاذا صام ظهر عدم عجزه وفات شرط الرخصة ويلحق هذا المريض بالصحيح
فيكون صومه عن رمضان على وفق ما ذكر في حواشي التلويح لكان هذا الرد
مردودا كما لا يخفى تنبيه مطلق المرض وان لم يقرب الى انه لم يضره الجماع ان كان
ذلك المرض بالزوج مانع من صحة خلوة بها بخلاف مرضها قال في الزيلعي
والمراد بالمرض مرض احدهما ايهما كان مرضا يمنع الجماع او يلحق به ضرر
وقيل هذا التفصيل في مرضها واما مرضه فمانع مطلقا لانه لا يعرى عن تكسر
وفتور عادة وهو الصحيح انتهى المرتبة الثالثة من تلك المراتب الثلث
متوسطة بين هاتين المرتبتين كمرض في رمضان يخاف فيه من الصوم
زيادة المرض او بطء البرء ولا يخاف منه على النفس فيجوز له الفطر
وهكذا الحال في المرض المبيح للتيمم يعني ان هذه المرتبة من المرض يكون
مبيحا للتيمم ايضا فهذه المرتبة وان كانت مثل الاولى في ايجاب التخفيف
بتأخير بعض العبادات لها لكنها دون الاولى من حيث انها لا تفيد التخفيف
باباحة تناول المحرمات ولما كانت هذه المرتبة متوسطة بين المرتبتين
السابقتين وكان معرفتهما مما يحتاج اليهما متوقفة على معرفتهما جعلها
في الذكر ثالثة واعتبروا في وجوب الحج الزاد والراحلة المناسبين للشخص

يعني



يعني للخوف من حصول مرض حتى قال في فتح القدير يعتبر في حق كل انسان ما يصلح
معه بدنه فما يعتبر في صحة بدن شخص لا يلزم ان يعتبر في صحة بدن شخص
آخر للتفاوت العظيم بين آحاد الناس في ذلك وقالوا لا يكتفي بالعقبة بالضم
وسكون القاف النوبة يعني لا يكتفي في القدرة على الراحلة بالقدرة على التناوب
العقبة لانه لا يكون قادرا على الراحلة في جميع الطريق بل لا بد من القدرة على
شق محمل هو كالمجلس شقان يحمل عليهما العديلان او من القدرة على راس
زاملة وهي التي يحمل عليها من الابل وغيرها ومن المشكل في موجب التخفيف
التيمم فانهم شرطوا في المرض المبيح له ان يخاف من الماء على نفسه او على
عضوه فوتا او منفعة او حدوث مرض او بطء برء ولم يجوزوا اي التيمم
بمطلق المرض مع ان مشقة السفر دون مشقة ذلك اي مطلق المرض
بالكثير وابطالهم يوجب شراء الماء للطهارة بزيادة فاحشة على قيمته وقدروا
ذلك اي الزيادة بان تكون على ضعف قيمته في الموضع الذي وقعت الحاجة
الى شرائه يعني مع ان مشقة تلك الزيادة دون ذلك بكثير الا اليسيرة يعني
بل اوجبوه بالزيادة اليسيرة لكن هذا الاشكال مدفوع اما على الاول فبانه
انما يرد لو جوزوا له التيمم في السفر من غير حاجة الى القيام بعد الماء ميلا او غير
ذلك من الاعذار المعروفة واما مع وجود منها فلا اشكال اصلا واما على الثاني
فبان حرمة مال المسلم كحرمة دمه فتكون مشقة تلك الزيادة دون المرض
المذكور رحم الفائدة الثانية من تلك الفوائد تخفيفات الشرع انواع كثيرة النوع
الاول تخفيف اسقاط كاسقاط العبادات عند وجود الاعذار الشرعية
المعروفة كسقوط الصلوة بالحيض والنفاس والجنون والاغماء وسقوط
الحج لعدم امن الطريق وسقوط الجهاد بالعمى والعرج والمرض الى غير ذلك
النوع الثاني تخفيف تنقيص كالقصر اي كقصر الصلوة الرباعية في السفر
لكن كونه من ذلك النوع انما هو على القول بان الاتمام اصل كما هو عند الشافعي
واما على قولنا من ان القصر اي كونه ركعتين اصل والاتمام عرض لعدة
لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة السفر
وزيد في صلوة الحضر كما في الزيلعي فلا اي فلا يكون من هذا القبيل الا النوع
يعني انه لو لم يكن مسافرا لصلى اربعا الثالث من الانواع المذكورة تخفيف
ابدال كابدال الوضوء والغسل بالتيمم وكابدال القيام في الصلوة بالقعود
والاضطجاع وكابدال الركوع والسجود بالايماء وكابدال الصيام بالاطعام
النوع الرابع تخفيف تقديم كالجمع اي كالتقديم الكائن في الجمع بين صلوة
الظهر والعصر في وقت الظهر بشرط الامام والاحرام باذان واقامتين
بعرفات لصيانة الجماعة اذ بعد التفرق من الموقف يعسر الاجتماع
لهما وتقديم الزكوة بالجر عطف على الجمع على الحول وتقديم زكوة الفطر على
يوم الفطر وذلك التقديم يجوز ان يكون في رمضان وان يكون قبله وعند
خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله وقيل يجوز تعجيلها

في النصف الاخير وقيل في العشر الاخير وعن الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها
اصلا كالاضحية لكن الصحيح ان التقديم لا يختص بوقت دون وقت كما في
الزيلعي ومن ثمة قال في الصحيح لكن بعد ملك النصاب في الاول
اي في تقديم الزكوة وبعد وجود الرأس في صدقة الفطر والولاية في النذر ح
النوع الخامس تخفيف تأخير اي كالتأخير الظهر في الجمع بين الظهر كالجمع صح
والعصر باذان واقامة واحدة في وقت العصر ... وكذا تأخير
صوم رمضان للمريض والمسافر وكذا تأخير الصلوة عن وقتها في حق
مشتغل بانقاذ غريق ونحوه كالقابلة فانها لو كانت بحيث لو اشتغلت
بالصلوة تخاف هلاك الولد جاز لها ان تؤخر الصلوة عن وقتها وكذا التأخير خبر
بسبب الخوف من اللص ونحوه كما في فصل المواقيت من الخلاصة النوع
السادس تخفيف ترخيص كصلوة المستجمر اي كالرخصة الكائنة في صحة
صلوة المستنجي بالحجار مع بقية اثر النجو الخارج بخلاف ما اذا جاوزه وكان
المجاوز قدر الدرهم وكذا شرب الخمر للغصة اي لجواز ... لكونه مغصوصا
بطعام ونحوه ولم يوجد مايع آخر يزيلها النوع السابع تخفيف تغيير
كتغيير نظم الصلوة للخوف من العدو او السبع كما اشتهر في باب صلوة
الخوف من الكتب الفقهية الفائدة الثالثة المشقة والحرج انما يعتبر
في موضع لا نص فيه بخلافه واما مع النص بخلافه فلا يعتبر ولذا قال
اي حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم للحاج وبحرمة
قطعه الا الاذخر وجوز ابو يوسف رعيه بسبب الحرج ورد عليه اي على ابي يوسف
بما ذكرناه من الحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه بخلافه وقوله عليه السلام
لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها نص في خلافه ذكره الزيلعي في جنايات
الاحرام وقال الزيلعي في باب الانجاس ان الامام يقول بالتغليظ في نجاسة ث
الارواث لقوله عليه السلام انه رجس اي نجس ولا اعتبار بخروه بالبلوى في موضع النص نكس سه
كما في بول الآدمي فان البلوى فيه اعم انتهى كلام الزيلعي وفي شرح منية المصلي قوله
من المتأخرين خبر مقدم لقوله من زاد في تفسير النجاسة الغليظة على قول
ابي حنيفة وذلك قوله ما ورد في نجاسته نص ولم يعارضه آخر وقوله ولا حرج
في اجتنابه ولا بلوى في اجابته على ~~اختلف العبارة~~ هو الذي تردد على
تفسير كما في الاختيار وبحاز المحيط وهي اي تلك الزيادة زيادة حسنة يشهد
لها بعض فروع الباب ويعضدها ما قاله الزيلعي من انه لا اعتبار عنده بالبلوى
في موضع النص كما تقدم والمراد بكونه لا حرج في اجتنابه ولا بلوى
انما هو بالنسبة الى جنس المكلفين ليقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة
وهي اي تلك القضية ان ما عمت بليته خفت قضيته انتهى ذلك الشرح الفائدة
الرابعة من تلك الفوائد ذكر بعضهم ان الامر اذا ضاق اتسع واذا اتسع ضاق
وجمع بينهما اي بين القاعدتين المتعاكستين اللتين احديهما ان الامر اذا
ضاق اتسع والاخرى ان الامر اذا اتسع ضاق كلما تجاوز عن حده انعكس
الى ضده

مفعول زاده كما في الاختيار
فزاد في تفسير الغليظ على قولها
وقوله ما اتفق على نجاسته
وقوله
صح

ونظيره
٦٨ اي ضده فانه شاملهما فلفظ هاتين القاعدتين المذكورتين قبل في التعاكس قولهم
يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء وقولهم يغتفر في الابتداء
ما لا يغتفر في البقاء فان كل واحدة من هاتين القاعدتين عكس الاخرى لكن
كالقاعدتين الى بقي لكن لو ذكر الدوام فيهما او البقاء وكذلك لكان التعاكس
اظهر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ذيل القاعدة التي هي قوله التابع تابع ذكر فروع
اي فروع القاعدتين الاخريين الفائدة الخامسة الضرر يزال وهي احدى القواعد
الاربع التي رد القاضي حسين مذهب الشافعي اليها كما في شرح المناوي وكلها
اصلها اي اصل هذه القاعدة قوله صلعم لا ضرر ولا ضرار وزاد في التلويح قوله
في الاسلام وهذه من جوامع الكلم اخرجه مالك في الموطأ عن عمرو بن
يحيى عن ابيه مرسلا اي بلا ذكر الواسطة اصلا واخرجه الحاكم في المستدرك
والبيهقي والدارقطني عن حديث ابي سعيد الخدري واخرجه ابن ماجه
عن حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت وفسره في المغرب بانه لا يضر
الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء انتهى وفسره في شرح المناوي بقوله اي لا يضر
الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه ولا ضرار فعال بكسر اوله اي لا يجازي
من ضره بادخال الضرر عليه بل يعفو فالضرر فعل واحد والضرار فعل اثنين
او الضرر ابتداء والضرار الجزاء عليه انتهى ذكره اي ذكر هذا الحديث الصحابي
في كتاب الغصب والشفعة وغيرهما ويبتنى على هذه القاعدة كثير من الابواب
الفقه فمن ذلك المبني الرد اي رد المبيع والمستأجر على البائع او الموجر
بالعيب ومن ذلك ايضا جميع انواع الخيارات والحجر بسائر انواعه وبعده
يشمل الحجر بالسفه عندهما كما سيصرح به مع ان كونه على المفتى به لم اعتبره
في غيره والشفعة فانها للشريك لدفع ضرر القسمة وللجار لدفع ضرر
الجار السوء ولبيان ان للجار ضررا اورد ما قيل بجوارها تعلو الديار ...
وترخص ثمنه والقصاص والحدود فان الطباع البشرية والشهوة النفسانية
مائلة الى قضاء الشهوة واقتضاء الملاذ وتحصيل مقصودها ومحبوبها من شرب
والزنا والتشفي بالقتل واخذ مال الغير والاستطالة على الغير بالشتم والقذف
خصوصا من القوي على الضعيف ومن العالي الى السافل فاقتضت الحكمة
شرع هذه الحدود حسما لهذا الفساد وزجرا عن ارتكابه ليبقى العالم على نظم
الاستقامة فان اخلاء العالم عن اقامة الزواجر يؤدي الى انخرامه وفيه
من الفساد والضرر ما لا يخفى واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
ومن كلام حكماء العرب القتل انفى للقتل كذا في صدور الاختيار والكفارات
وفي كون كفارة الصوم بل كفارة الظهار لدفع الضرر عن الغير بحث وكذا ضمان
المتلفات والجبر على القسمة بشرطه من كون كل من الشريكين او الطالب
منهما فقط منتفعا بنصيبه بعد القسمة ونصب الائمة والقضاة لدفع
ضرر الناس بعضهم بعضا ودفع الصائل عن نفسه او عن المسلمين وقال في غصب
الحدادي ومن ركب دار غيره لاطفاء حريق وقع في البلد فان هدم جدار

من الدار بركوبه لم يضمن قيمة الدار لان ضرر الحريق عام على المسلمين فكان لعامة
المسلمين دفع ذلك عنهم كما اذا حمل العدو على المسلمين فدفع عنهم رجل ذلك
العدو باتلاف غيره حتى يلتف الاله لم يضمن من قيمتها شيئا كذلك هذا انتهى
وقتال المشركين والبغات وفي البزازية في كتاب الكراهية باع اغصان فرصاد
والمشتري اذا ارتقى لتقطها اي لقطع الاغصان يطلع على عورات الجيران يؤمر
بان يخبرهم وقت الارتقاء ليستتروا مرة او مرتين ثم يرتقي ليجرحهم فان فعل
كذلك فبها والا رفع الامر الى الحاكم ليمنعه من الارتقاء بلا اخبار انتهى كلام
البزازية فكان ذلك المنع لدفع ضرر الجيران وهذه القاعدة اي قاعدة الضرر
يزال مع القاعدة التي قبلها من قاعدة المشقة تجلب التيسير متحدة ان نا وبما
في التخصيص او متداخلة ان كان بينهما عموم مطلقا او من وجه ويتعلق بها امور
قواعد القاعدة الاولى الضرورات تبيح المحظورات اصلها قوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ومن ثمة جاز اكل الميتة بقدر دفع الهلاك
عند المخمصة اي المجاعة وجاز اساغة اللقمة بالخمر عند الغص اذا لم يجد ما يجيزه غيرها
وجاز التلفظ بكلمة الكفر للاكراه الملجي اذا كانت قلبه مطمئنا بالايمان وكذا جاز بالاكراه
الملجي اتلاف المال وكان الضمان على الحامل لا الفاعل وجاز اخذ رب الدين من مال
المديون الممتنع من اداء الدين بغير اذنه اذا ظفر بجنس حقه وجاز دفع الصائل
ولو ادى ذلك الدفع الى قتله ان لم يمكن الدفع بدونه ثم ان كان الصائل مجنونا
او صبيا شهر بين سيفا وجب الدية وان حملا مضغيا مغتليا وجب به القيمة
وان كان غيرهما فان كان شاهر سيف او سلاح ليلا او نهارا في مصر او غيره
او شاهر عصا ليلا في مصر او نهارا في غيره لا يلزم بقتله شيء وان شاهر العصا
نهارا في مصر تلا يجوز قتله فان قتله عمدا وجب القصاص ثم زاد ان فعنه على هذه
القاعدة شرط عدم نقصانها اي الضرورة عن المحظورات قالوا اي الن فعبه ر
زدناه ليخرج عن هذه القاعدة ما لو كان الميت نبيا فانه لا يحل اكله للمضطر لان
حرمته اي النبي اعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر انتهى ما قال الن فعبه
ولكن ذكر اصحابنا ما يفيده اي ما يفيد هذا القيد وان لم يذكروه صريحا فانهم
اي اصحابنا قالوا لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له اي لذلك المكره قتل ذلك
ذلك الغير فان قتله مع عدم الرخصة اثم القاتل وان يلزم قصاصه في العمد الا عند زفر
لان مفسدة قتل نفسه اي مفسدة قتل الغير نفسه اخف من مفسدة قتل غيره اي
من مفسدة قتل غيره فلا يباح وما قالوا ان قتل المقتص اعظم من قتل غيره وكذا قالوا
لو دفن الميت بلا تكفين لا ينبش عليه لان مفسدة هتك حرمته اشد من
مفسدة عدم تكفينه الذي قام الستر بالتراب مقامه وكذا قالوا لو دفن بلا غسل وهيل
عليه التراب صلي على قبره ولا يخرج فاستفيد من كل ذلك عدم كون الضرورة مبيحة
عند كونها ناقصة من المحظور المحذور واما عند استوائهما فينبغي ان يكون مخيرا بينهما
فيلزم كونها مبيحة ايضا الثانية من القواعد المتعلقة بها ما ابيح للضرورة يتقدر
بقدرها ولذا قال في الظهيرية ان اليمين الكاذبة لا تباح للضرورة وانما يباح التعريض

[illegible]

انتهى

انتهى كلام الظهيرية يعني لا تنفد تحكمها اي الضرورة بالتعريض يعني اباحة الكذب ٦٩
للضرورة مقدر بقدر التعريض واما ما ذكروه من اباحته في الحرب للخدعة وفي الصلح
بين الاثنين وفي ارضاء الاهل وفي دفع الظالم عن الظلم فمحمول على الا باحة بالتعريض
قال في البزازية يجوز الكذب في ثلثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع امرأته
قال في الذخيرة اراد به المعاريض لا الكذب الخالص انتهى كلام البزازية ومن فروعه
اي فروع ما ابيح للضرورة يتقدر بقدرها المضطر بالجوع لا يأكل من الميتة الا قدر
سد الرمق ومن فروعه ايضا الطعام في دار الحرب يؤخذ من الغنيمة قبل
القسمة على سبيل الحاجة لانه انما ابيح للضرورة قال في الكنز وينتفع فيها اي في
دار الحرب بعلف وطعام وحطب وسلاح ودهن بلا قسمة بين الغانمين وبعد
الخروج منها لا اي لا ينتفع وما فضل من المأخوذ رد الى الغنيمة فهذا اي ارجاع
الانتفاع به انما يكون بقدر الضرورة ومن فروعها ايضا افتوا بالعفو عن بول
السنور اي بكونه معفوا في الثياب دون الاواني لانه لا ضرورة للاواني لجريان
العادة بتخميرها فيكون بول السنور معفوا بقدر بقدر الضرورة ومن فروعه
فرق كثير من المشايخ في البعر بين ابار الفلوات فيعفى عن قليله اذا وقع في
البئر للضرورة لانها اي ابار الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والابل والغنم
تبعر حولها فيلقيه الريح فيها فلو افسد القليل لزم الحرج وبين ابار الامصار لعدم
الضرورة المذكورة فيها بخلاف الكثير الذي استكثره الناظر فانه لا يعفى عنه
ولكن المعتمد عدم الفرق بين ابار الفلوات والامصار وبين الصحيح من البعر
والمنكسر منه وفيه ايماء الى الخلاف من كون المنكسر معفوا كما ان في قوله
وبين الرطب واليابس ايماء الى الخلاف في كون الرطب معفوا ومن فروعه
ايضا العفو عن ثياب المتوضئ اذا اصابها من الماء المستعمل على رواية النجاسة
للضرورة بسبب الحرج في التحرز عنه ولا يعفى عما يصيب ثوب غيره
لعدمها اي لعدم الضرورة المذكورة فيه ومن فروعه دم الشهيد طاهر في حق
نفسه نجس في حق غيره حتى اذا حمل مصلي الشهيد تجوز صلاته وان وقع
دمه في ثوب انسان لا يجوز الصلوة فيه كما في الحدادي للضرورة في حقه
لقوله عليه السلام لا تغسلوهم فان كل جرح يفوح مسكا يوم القيمة ومن فروعه
الجبيرة يجب ان لا يستر من العضو الصحيح من مواضع الغسل الا بقدر ما لا بد منه
في استمساك الجبيرة فلو زاد عليه لم يصح المسح عليها ولا الاكتفاء بغسل ما تحتها
ومن فروعه الطبيب ينظر من العضو العورة بقدر الحاجة في المعالجة وفرع
الن فعبه عليها اي على هذه القاعدة ان المجنون لا يجوز تزويجه اي تزويج
الولي اياه اكثر من امرأة واحدة لاندفاع الحاجة بها انتهى اي بالواحدة ولم اره
من مشايخنا واني قد طلبت ولم اجد التصريح به لكن قد فهم بما يلي ان الكلام
الفقهاء بجواز اربع للحر وثنتين للعبد لا استثنوا اشتراط العقل والبلوغ بل حكا
بالكل صوت على جواز التعدد للصغير والمجنون ايضا ثم رأيت ما يفيد جواز التعدد
للتعدد للصبي حيث صرحوا بوجوب القسم على الصبي بعد الوطي كما في التاتارخانية

وغيره والا بعد ان يستفاد منه بطريق الدلالة جواز التعدد للمجنون ايضا لاستوائهما
في اشتراط الولي في صحة نكاحهما مع ان الداعي للنكاح في المجنون اتم لتمام الشهوة
فيه دونه وعدم تعرضهم للفسخ في حق المجنون مع الجزم بجواز التعدد لو تزوج
في الجنون العارض ثبوته بعد التعدد لا يدل على عدم جوازه والتعدد له فلعل ذلك لعدم
الفائدة فيه بسبب انه لا تنضبط حاله ولعدم تحقق الاستيناس المقصود من القسم
والله اعلم تذنيب يقرب من هذه القاعدة اي قاعدة ما ابيح للضرورة يتقدر بقدرها
ما جاز لعذر بطل بزواله فيبطل التيمم اذا قدر على استعمال الماء فان كان العجز لفقد
الماء بطل بالقدرة عليه وان كان لمرض يبطل ببرئه وان كان لبرد بطل بزواله قال
في قهستاني عند قول المختصر قول الوقاية وينقضه قدرته على الماء فيه اشارة الى انه لو تيمم
على راس ميل ثم سار الى الماء وانتقص قليلا من المسافة ينبغي ان يتيمم لانه قدر على الماء
حكما ويؤيده ما قال الزاهدي فيما بعد باب قضاء الفوائت ان عدم الماء شرط الابتداء
فكان شرط البقاء والى ان زوال العذر المبيح للتيمم ناقض كما في النظم انتهى وينبغي
ان يخرج من التخريج على هذه القاعدة الشهادة على الشهادة اذا كان الاصل مريضا
فصح بعد الاشهاد وقبل الحكم بشهادته او مسافرا فقدم بعد الاشهاد وقبل الحكم انه
ينبغي ان يبطل الاشهاد على القول بانها اي الشهادة على الشهادة لا تجوز الا عند
تعذر حضور الاصل لموت الاصل او مرضه او سفره لا على القول بجوازها وان كان الاصل حيا
في المصر كما روي عن محمد في النوادر كما في الكنز الثالثة من القواعد المتعلقة بتلك
القاعدة الضرر لا يزال بالضرر اي بارتكابه ومعنى الجار وهذه القاعدة مقيدة لقولهم
لعموم الضرر يزال فكان تعلقها لهما بتلك الحيثية ثم اراد ان يبين كيفية التقييد
بقوله اي الضرر يزال لكن لا بضرر اي لا بارتكاب ضرر لاخر ومن فروعها عدم وجوب
العمارة على الشريك الآبي عن العمارة لو انهدم الجدار بنفسه واما قال شرح لمريدها
اي لمريد العمارة انفق ثم احبس العين يعني الحائط بمنع الشريك عن الانتفاع به
بوضع جموله ونحوه الى استيفاء قيمة البناء او الى استيفاء ما انفقه في نصيب شريكه
قال او اي الى الحبس الى استيفاء القيمة ان كان البناء بغير اذن القاضي ولم يكن
الجدار عريضا بحيث لو قسمت ارضه اصاب كل منهما في حصته يبني عليه بناء محكما والا
فهو متطوع بالاتفاق عند البعض كما في البزازية والثاني اي الحبس الى استيفاء ما
انفقه ان كان البناء باذنه اي باذن القاضي بالشرط المذكور ايضا وفيه قول اخر
لكن الذي ذكره هو المعتمد وكتبناه في شرح الكنز في مسائل شتى من كتاب القضاء
ان الشريك الآبي يجبر في ثلاث مسائل احديها حائط مشترك اراد احدهما نقضه
وابى الاخر وكان الحائط بحيث يخاف سقوطه يجبر الآبي وثانيها لو هدماه واراد
احدهما البناء وابى الاخر فان كان اساس الحائط بحيث لا يمكنه ان يبني حائطا في
نصيبه بعد القسمة يجبر وثالثها وقد ذكرت في الشرح مقدمة عليهما اي على عدم صاحب
السفل الجدار الحامل للعلو يجبر على بنائه لانه تعدى على حق صاحب العلو هذا ما
ما وجدته في الشرح المذكور ففي تلك المسائل لا تمشي القاعدة المذكورة ثم المتعاد
من هذه المسائل وغيرها ان الجبر على الآبي انما يكون فيما اذا كان المشترك مما يخاف

سقوطه

٧٠

سقوطه او كان مما لا يقبل القسمة وفيما اذا تعدى الآبي بالهدم فيما يجري فيه الجبر لو انفق
احد الشريكين بلا اذن الاخر يكون متبرعا وما لا جبر فيه ان لم يكن المنفق مضطرا يكون
متبرعا وان كان مضطرا لا يكون متبرعا كصاحب العلو مضطر في بناء السفل وصرح
في البزازية بجبر بان الجبر في عبد بين شريكين فداه احدهما او نهر او حمام او
او سفينة خرب منه شيء قليل ففي كل منها المنفق بلا اذن متطوع اذ كل موضع
يجري فيه الجبر اذا فعل احدهما وحده بلا اذن يكون متطوعا وما لا جبر فيه يكون
فالبيت بمتطوع ان كان مضطرا الى فعله كالعلو مع السفل اذا هدما فصاحب
السفل وان لم يجبر على البناء لكن صاحب العلو مضطر فلا يكون متطوعا
ومن فروعها لا يأكل المضطر طعام مضطر اخر قال في البزازية خاف الموت
جوعا ومع رفيقه طعام اخذ بالقيمة منه قدر ما يسد جوعه وكذا لو مع رفيقه
وخاف الموت عطشا اخذ قدر ما يدفع العطش فان امتنع قاتله بلا سلاح وان
الرفيق يخاف الموت عطشا وجوعا ايضا ترك البعض انتهى فكان ما ذكره
المص اذا لم يكن قدر ما يدفع هلاكهما ولا باكل شيئا من بدنه اي من بدن اخر
وكذا من بدن نفسه كما في الخانية قال في البزازية خاف الهلاك جوعا فقال
له اخر اقطع يدي وكلها ليس له ذلك لان لحم الانسان لا يباح حال الاضطرار
لكرامته انتهى تنبيه يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر العام وهذه مقيدة لقولهم
الضرر لا يزال بمثله فكان الحاصل من التقييد ان الضرر العام لا يزال بمثله
وعليه اي وعلى هذا القول وعلى هذا التنبيه فروع كثيرة منها من تلك الفروع
جواز الرمي قاصدا الى الكفار لو تترسوا بصبيان المسلمين ومنها وجوب نقض
حائط مملوك مال ذلك الحائط الى طريق العامة على مالكه دفعا للضرر العام
ففيهما قد تحمل الضرر على الصبيان وعلى المالك دفعا للضرر عن المسلمين في الاول
وعن العامة في الثانية ومنها جواز الحجر على العاقل البالغ الحر عند ابي حنيفة
بالاتفاق كما في ملتقى الابحر في ثلث مسائل المفتي الماجن وهو الذي يعلم
العوام الحيل الباطلة كتعليم الارتداد لتبين المرأة من زوجها او لتسقط عنه الزكوة
ولا يبالي ما يفعل من تحليل الحرام وتحريم الحلال والطبيب الجاهل وهو الذي يسقيهم
دواء مهلكا واذا قوي عليهم الداء لا يقدر على ازالة ضرره والمكاري المفلس
وهو الذي يتقبل الكراء ويؤجر الجمال وليس له جمال ولا ظهر يحمل عليه ولا له
مال يشتري به الدواب والناس يعتمدون عليه ويدفعون الكراء اليه
ويصرف هو ما اخذه من الناس وتفوت حاجتهم من الحج والغزو دفعا
للضرر العام في كل منها جوازه اي الحجر على السفيه عندهما وعليه الفتوى ثم فرع
على هذا التوجيه في غيره لدفع الضرر العام كان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا
يركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم لمثل ان يشتري جارية
الف دينار ولا شيء له فيعتقها في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم
في بخارى وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فوقف جارية بلغت
في الحسن غاية فعجز عن مكابرة شراها فاشتراها وكان في الفقر والمتربة بحيث

لا يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار
من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك ولبس لباس
التلبيس وركب البغلة وشرك دراهم يمشون في ركابه مطرقين حتى
دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس عزمة
ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار فاعتقها وزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا وزال العوائق
الى اصلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ
يتاسف تاسفا كذا في التوضيح ومنها اي ومن تلك الفروع بيع مال المديون
المحبوس اي بيع القاضي ماله ان امتنع عن البيع عندهما واما عند الامام فيحبس
ابدا حتى يبيعه هو بنفسه لقضاء دينه فيقسم القاضي بين غرمائه بالحصص دفعا
للضرر عن الغرماء وهو اي ما قالاه المعتمد ومنها التسعير بمشورة اهل
الراي عند تعدي ارباب الطعام في بيعه بغبن فاحش ضعف القيمة كما في الزيلعي
ومنها بيع طعام المحتكر جبرا عليه عند الحاجة اي عند احتياج الناس اليه وامتناعه
عن البيع فان الحاكم يامره ببيع ما فضل عن حاجته فان امتنع باع عليه دفعا
للضرر العام ومنها بيع اتخاذ حانوته للطبخ بين البزازين وفي كونه من فروع
ما ذكر بحث بل هو من قبيل المنع من التصرف في ملكه عند خوف الضرر البين
للجيران كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم
من العلف وامثالهما مما فيه ضرر بين للجيران فيكون لهم المنع وكذا كل ضرر عام
كذا في الكافي وغيره وتمامه في منظومة ابن وهبان من الدعوى تنبيه اخر
يقيد التنبيه القاعدة المذكورة ايضا كالتنبيه الاول بما لو كان احدهما اي احد
البليتين اعظم ضررا فان الاشد منهما يزال بالاخف اي بارتكابه فيحمل
التقييد ان الضرر لا يزال بالضرر اذا لم يكن الضرر الاول اشد من الضرر الثاني
لكن هذا بيان التخيير لكن فيما اذا كانا متساويين كما سياتي اللهم الا ان
يحمل على سلب وجود الازالة فمن ذلك اي من قبيل ازالة الضرر الاشد
بارتكاب الاخف الاجبار على قضاء الدين وعلى النفقات الواجبة فان ضرر
تضييع الحقوق لذويها اشد من قضائها لذويها ومنها اي ومن فروعها
حبس الاب اذا امتنع عن الانفاق على ولده بخلاف الدين قال في الخانية
في فصل الحبس من القضاء نقلا عن شمس الائمة ولا يحبس في الدين ما خلا
دين الولد على احد الابوين او الجد او الجدة وان علوا وغيره انه يحبس في نفقة الولد
الصغير ونحوه من اجبرته على النفقة تأبى احبسه ابا كان او غيره انتهى ومنها
لو غصب ساجة اي خشبة وادخلها في بنائه واما اذا بنى عليها ففيه خلاف
لكن الصحيح انه ينقطع حق المالك مطلقا كما في الزيلعي فان كانت
قيمة البناء اكثر من قيمة الخشبة ينقطع منها حق المالك ويملكها صاحبه
اي صاحب البناء بالقيمة اي بالقيمة الخشبة وان كانت قيمتها اكثر
من قيمته اي البناء لم ينقطع حق المالك فله نقض البناء ما لم يرضه صاحبه

قال

بل ينبغي ان لا يعد من هذا الضرر لم

اي من غير فرق بين الادخال في البناء وبين البناء عليها ان كان قيمة البناء اكثر منه



قال في الخانية فان كانت قيمة الساجة والبناء سواء فان اصطلحا على شيء جاز
وان تنازعا يباع البناء عليهما ويقسم الثمن بينهما على قدر مالهما انتهى
ومنها لو غصب ارضا فبنى فيها او غرس فان كان قيمة الارض اكثر من قيمتهما
قلعا ورد الارض الى صاحبها والا وان لم تكن الارض اكثر من قيمتهما ضمن
الغاصب قيمتها اي قيمة الارض ومنها لو ابتلعت دجاجة لؤلؤة ينظر
الى اكثرهما قيمة فيضمن صاحب الاكثر قيمة الاقل وعلى هذا لو ادخل فصيل
غيره سواء كان الفصيل وديعة كما في بعض الفتاوى او مغصوبا كما في الحدادي
في داره فكبر الفصيل فيها ولم يمكن اخراجه الا بهدم الجدار فينظر الى اكثرهما
قيمة فيضمن صاحب الاكثر قيمة الاقل لصاحبه ويملكه وهذا اذا ادخله
صاحب البيت واما اذا ادخله صاحب الفصيل فانه يقال لصاحب الفصيل
ان امكنك اخراج الفصيل فاخرجه والا فانحره واجعله اربا اربا دفعا للضرر
عن صاحب البيت ولو كان مكان الفصيل حمارا او بغلا فان كان ضرر الباب
فاحشا فكذلك وان كان يسيرا كان لصاحب الحمار او البغل ان يقلع الباب
ويلزم نقصان البيت لتصل الدابة الى صاحبها ويندفع الضرر عن صاحب البيت
بايجاب الضمان كما في الفتاوى وكذا لو ادخل البقر راسه في قدر من النحاس
مثلا فتعذر اخراجه ينظر الى اكثرهما قيمة فيضمن صاحب الاكثر الاقل
ويملكه قال في الخانية ورد اشياء كثيرة لصاحب الاكثر الا ان يتملك الاخر
بقيمته وان كانت قيمتهما على السواء يباع عليهما ويقتسمان الثمن انتهى هكذا
ذكر اصحابنا كما ذكره الزيلعي في كتاب الغصب وفصل الشافعية في تلك المسئلة
فقالوا ان كان صاحب البهيمة معها فهو مفرط بترك الحفظ وان كانت البهيمة
غير ماكولة كالحمار والبغل كسر القدر وعليه اي على صاحب البهيمة ارش النقص
اي ارش نقصان القدر لتقصيره في حفظ البهيمة او ماكولة ففي ذبحها وجهان
وان لم يكن صاحب البهيمة معها فان فرط صاحب القدر بان وضعها في غير
ما له حق الوضع او بان تركها مفتوحة الى غير ذلك كسرت القدر ولا ارش لتقصيره
في حفظ القدر والا اي وان لم يفرط صاحب القدر كسرت القدر وعليه اي لصاحب
القدر الارش اي ارش نقصان القدر على صاحب البهيمة وينبغي ان يلحق
بمسئلة البقرة ما لو سقط دينار في محبرة غيره اي في دواته ولم يخرج الا بكسرها
اي المحبرة فينظر الى اكثرهما قيمة ولكن قال في الحدادي ولو وقع دراهم
او لؤلؤة في محبرة وكان لا يخرج الا بكسرها ان كان ذلك بفعل صاحب
المحبرة وكان اكثر قيمة من المحبرة كسرت ولا غرم على صاحب الشيء الواقع فيها
وان وقع بفعل صاحب الشيء او بغير فعل احد كسرت ايضا وعلى صاحب الشيء قيمة
المحبرة ان شاء والا صبر حتى تنكسر انتهى ومنها اي ومن فروع ذلك
جواز دخول بيت غيره بلا اذنه اذا سقط متاعه فيه وخاف صاحبه اي
صاحب المتاع انه لو طلبه منه لاخفاه فان ضرر الاخفاء اشد من ضرر الدخول
في بيت غيره بلا اذن ومنها ما في الظفر بجنس دينه فانه يأخذه بلا رضى

المديون وقد سبقت الاشارة اليه ومنها جواز شق بطن المراة الميتة لاخراج الولد
من بطنها ان كان ترجى حيوته اي الولد وقد امر به ابو حنيفة رح وعاش الولد كما في
الملتقط وفي نوع القبر من كراهية الخلاصة امراة ماتت وبها حمل علم انه حي يشق
بطنها من الجانب الايسر ولو دفنت مع ان الولد يتحرك في بطنها ثم رايت في المنام
انها تقول ولدت لا ينبش القبر انتهى قالوا بخلاف ما لو ابتلع شخص لؤلؤة فمات
فانه لا يشق بطنه لان حرمة الادمي اعظم من حرمة المال وهذا تعليل لعدم الشق
في الثاني لا المتفرقة قال في كتاب الاستحسان من البزازية اضطرب الولد في بطن
وقد ماتت لا يشق بطنها وكذا لو ابتلعت درة انسان وماتت لا يشق بطنها
لان حرمة الادمي اعظم من المال انتهى وقال في المتفرقات من بيوع الخانية رجل
ابتلع دنانير غيره ثم مات يشق بطنه انتهى ثم قال رجل ابتلع درة لرجل ومات
المبتلع ولم يدع مالا لا يشق بطنه وعليه القيمة لان الدرة تفسد في البطن فلا
فلا يفيد الشق والدنانير لا تفسد انتهى يعني فلذلك جاز الشق في الدنانير
دون اللؤلؤ وسوى الشيخ بينهما اي بين المسئلتين المذكورتين في جواز
الشق وفي تهذيب القلانسي من الحظر والاباحة وقيمة الدرة في تركته و
وان لم يترك شيئا فلا يجب شيء على الورثة واذا لم تجب بعد الابتلاع يضمن
قيمتها ولا ينتظر الى ان تخرج منه كذا في بعض الفتاوى ومنها طلب صاحب
الاكثر من الدار المشتركة القسمة وشريكه يتضرر فان صاحب الكثير يجاب على احد
الاقوال فيه وثاني الاقوال فيه عكس هذا المذكور كما حكي عن الخصاف وثالثها
ما ذكره الحاكم من انه يقسم ايهما طلب ورابعها ما قاله ابن ابي ليلى من انه
لا يقسم بطلب البعض الا اذا انتفع كل بنصيبه لان ضرره اي ضرر صاحب
الاكثر في عدم القسمة اعظم من ضرر شريكه بها اي بالقسمة لان ضرره في ترك
القسمة بعدم منع غيره عن الانتفاع بملكه وضرر الشريك الاخر في القسمة بعدم
الانتفاع بملك غيره ولا شك ان الاول اعظم من الثاني بل لا يعد الثاني ضررا
حقيقة لان المحكوم عليه في شيء لا بد له من الضرر ولو كان ذلك مانعا من الحكم
لما وصل احد الى حقه كذا في الزيلعي وثانيها في هذه القاعدة قاعدة رابعة وهي
اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما قال الزيلعي
في باب شروط الصلوة بعدما ذكر الاقوال في المصلي اذا كان اقل من ربع الثوب
طاهرا ثم الاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان
ياخذ بايهما شاء وان اختلفا يختار اهونهما لان مباشرة الحرام لا تجوز
الا للضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة حتى يجوز اختيار اعظمهما مثاله
رجل عليه جرح لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه قد ابتلي ببليتين
احديهما الصلوة مع الحدث والاخرى الصلوة بترك السجود والاتيان
بالايماء بدله فانه يصلي قاعدا يومي بالركوع والسجود لان ترك السجود
اهون ضررا من الصلوة مع الحدث ثم اشار الى وجه كونه اهون بقوله
الا ترى ان ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث

لكن يستفاد منه التفرقة في الطعام

لا تجوز



لا تجوز الصلوة بحال الا عند ابي يوسف اذا لم تمكنه الوضوء والتيمم فانه يصلي بالايماء
في السجود ولا يترك القيام والركوع ثم رايت في الخلاصة ما يدل على جواز ما قلت
ايضا حيث قال وفي الزيادات رجل بحلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر
على غيرها من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايماء وكذا لو كان بحال اذا سجد
سال جرحه فان قام وقرا وركع ثم قعد واومى للسجود جاز انتهى وكذا
شيخ لا يقدر على القراءة قائما لضعفه ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه
اي القعود يجوز حالة الاختيار في النفل ولا يجوز ترك القراءة بحال ويصلي
في الفصلين اي في الصورتين قائما مع الحدث في الاولى ومع ترك القراءة في الثانية
لم يجز ولو كان ثوبان بنجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم يتخير ما
ما لم يبلغ احدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع يعني لا يعتبر القلة والكثرة
بعدما كانا اكثر من قدر الدرهم ما لم يبلغ احدهما ربع الثوب ولو كان في
دم احدهما اي احد الثوبين قدر الربع ودم الاخر اقل من الربع يصلي في اقلهما
دما ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل ولو كان في كل واحد منهما اي من الثوبين
قدر الربع او كان في احدهما اكثر لكن لا يبلغ ثلثة ارباعه وفي الاخر الربع صلى
في ايهما شاء لاستوائهما في الحكم يعني لا يعتبر القلة والكثرة فيه ايضا بعد
ما كانا قدر الربع ما لم يبلغ احدهما ثلثة ارباعه والافضل في هذه الصورة
بل فيما تقدم ايضا ان يصلي في اقلهما نجاسة ولو كان ربع احدهما طاهرا
والثوب الاخر طاهره اقل من الربع يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز
في العكس ولو ان امراة صلت قائمة تنكشف من عورتها ما يمنع جواز
الصلوة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء فانها تصلي قاعدة لما ذكر
ان ترك القيام اهون من كشف العورة ولو كان الثوب يغطي جسدها
وربع راسها فتركت تغطية الراس لا تجوز صلاتها ولو كان يغطي اقل من
الربع لا يضرها تركه لان للربع حكم الكل وما دونه لا يعطى له حكم الكل والستر
في صورة كونه اقل من الربع افضل لتقليل الانكشاف انتهى كلام الزيلعي رح
ومن هذا القبيل ما ذكره في الخلاصة انه لو كان اذا خرج للجماعة لا يقدر على
القيام ولو صلى في بيته صلى قائما يخرج اليها ويصلي قاعدا وهو الصحيح ونقل
في شرح منية المصلي تصحيح اخر انه يصلي في بيته قائما وهو الاظهر وهذا
التصحيح هو الموافق لما وجدناه في فصل صلوة المريض من الخلاصة حيث قال
فلو ان المريض اذا صلى في بيته يستطيع القيام واذا خرج الى الجماعة لا يستطيع
القيام يصلي في بيته قائما وقال الشمس الائمة الاوزجندي يخرج الى الجماعة لكن
يكبر قائما ثم يقعد ثم يقوم عند الركوع والاول اصح وبه يفتى انتهى وهكذا
في البزازية وسيذكر المص هذه المسئلة في كتاب الصلوة من الفوائد
موافقة لما ذكره هنا وكان فيما عند المص من النسخة الخلاصة خلل ومن
هذا النوع اي مما تعارض فيه مفسدتان محذورين اعظمهما ضررا بارتكاب
اخفهما لو اضطر من الجوع وعنده ميتة ومال الغير فانه ياكل الميتة

لكونهما اخف من مال الغير لعدم الاحتياج فيهما الى الاستحلال وعن بعض اصحابنا
من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة كانه نظر الى الميتة حرام لعينه ومال
الغير حرام لغيره مع امكان الاستحلال وعن ابن سماعة الغصب اولى من
الميتة موافقا لما روي عن بعض اصحابنا وبه اخذ الطحاوي وعند الكرخي يخير
بينهما كذا في البزازية في كتاب الحج لو اضطر المحرم وعنده صيد وميتة اكل الميتة دونه
على المعتمد وفي البزازية في ذلك الحج ايضا لو اضطر الى اكل الميتة وذبح الصيد
اكل الميتة وذبح الصيد وكفر عند الثاني وان كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى وقالا
ولو اضطر المحرم وعنده صيد ومال الغير فالصيد اولى من مال الغير وكذا الصيد اولى
من لحم انسان وعن محمد الصيد اولى من لحم الخنزير انتهى كلام البزازية ومن ذلك
ايضا وجوب الحنث على من حلف على معصية كفعل المناهي وترك الواجبات
قال في الزيلعي ولان البر معصية ايضا فالحنث لم تبق حرمة الاسم فيجب المصير
الى اخفهما اثما وهو الحنث انتهى وذكر الزيلعي من اخر كتاب الاكراه لو قال
اي الحامل اي المكره لتلقين نفسك في النار او من الجبل او لاقتلنك
وكان الالقاء بحيث لا ينجو منه ولكن فيه نوع خفة واما اذا لم يكن فيه
نوع خفة فلا يجوز الالقاء كما في الخانية فله الخيار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
وصبر حتى يقتل عند الامام رحمه الله لانه قد ابتلي ببليتين فيختار ما هو الاهون
في زعمه فان كان الفعل اهون في زعمه فعل والا اي الترك صبر وعندهما يصبر
حتما ولا يفعل ذلك لان مباشرة الفعل من القاء النفس في النار او من الجبل
سعي في اهلاك نفسه فيصبر على القتل تحاميا تحاميا عنه اي احترازا عن
السعي في اهلاك نفسه واصله اي اصل هذا الخلاف وماخذه ان الحريق
اذا وقع في سفينة وعلم انه لو صبر فيها اي في السفينة يحترق ولو وقع
في الماء غرق فعنده يختار ايهما شاء وعندهما يصبر ثم اذا القى نفسه في النار
فاحترق فعلى المكره اي الحامل القصاص بخلاف ما اذا قال لتلقين نفسك
من الجبل او لاقتلنك بالسيف فالقى نفسه فمات فعند ابي حنيفة يجب
الدية على عاقلة الامر وعندهما يجب القصاص وهي اي وتلك المسألة مسألة
القتل بالمثقل اي راجعة اليها والحكم فيها هو الذي ذكرنا انتهى كلام
الزيلعي ونظير القاعدة الرابعة الناشئة من القاعدة الرابعة وهي اذا تعارض
مفسدتان روعي اعظمهما ضررا قاعدة خامسة وهي درء المفاسد اولى من جلب
المصالح فاذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا فقيد بذلك
لما سيجيء من انه قد تراعى المصلحة لغلبتها المفسدة لان اعتناء الشرع بالمنهيات
اشد من اعتنائه بالمامورات ولذا قال عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه حيث قيد الاتيان بالمامور به
بقدر الاستطاعة ولم يقيد الاجتناب عن المنهي عنه بها وروي في الكشف
حديثا لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ومن ثمة ترك
الواجب اي جاز تركه دفعا للمشقة كما في سقوط العبادات عند وجود الاعذار

وفي [illegible] عن [illegible] انه قال فيمن [illegible] ولو وجد [illegible] الحرمة [illegible] الانسان [illegible] الصيد [illegible] لحم الانسان [illegible] انتهى

كما مر

٧٢ كما مر ولم يسامح في الاقدام على المنهيات خصوصا الكبائر ومنها الا لدفع الهلاك
عن نفسه كما في اجراء كلمة الكفر بالاكراه الملجي ومن ذلك اي ومما قدم فيه دفع
المفسد على المصلحة ما ذكره البزازي في فتاواه في اخر فصل الوضوء والحدث ولم يجد
سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب
النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار انتهى كلام البزازي يعني لو قيل لا تفعل
كان مقتضاه ترك الفعل في كل وقت او كف النفس عنه كذلك ولو قيل افعل
كان مقتضاه الفعل مرة حتى يكون ممتثلا بها كما عرف في الاصول ومن فروعه
ايضا المرأة اذا وجب عليها الغسل ولم تجد سترة من الرجال تؤخر اي الغسل
ولا تصح بالتيمم ثم تقضي بعد الغسل على ما هو المستفاد من كلامهم فقد قدم فيها
دفع المفسدة التي هي انكشافها بين الرجال على المصلحة التي هي ان يناجي الرب
تعالى على اكمل الاحوال ولكن قد انعكس الحكم في صورة اضطرار الرجل كما قال
والرجل اذا لم يجد سترة من الرجال بل من الناس لا تؤخره ويغتسل لكن يختار
ما هو استر له كما في التاتارخانية ففي هذه المسألة قد رعي جانب المصلحة لان
انكشاف الرجل دون انكشاف المرأة وفي الاستنجاء اذا لم يجد سترة يتركه
وان تجاوز النجو قدر الدرهم فلم يكن حكمه حكم الغسل قال في الخانية لو كشف عورته
للاستنجاء يكون فاسقا انتهى وفي حاوي المنية من عليه الاستنجاء اذا لم يجد
موضعا خاليا يتركه لان كشف العورة منهي عنه والاستنجاء مامور به والنهي
راجح على الامر انتهى والفرق بين الغسل والاستنجاء ان النجاسة الحكمية التي
هي الجنابة هنا اقوى من النجاسة الحقيقية ومما يدل عليه انه لم يجز عندهما
الصلاة لمن لم يمكنه الوضوء والتيمم مع جوازها بالثوب المتنجس اذا لم يجد
ثوبا طاهرا غيره قال في شرح المنية للحلبي وفي مجموع النوازل اذا لم يمكنه الوضوء
والتيمم لا يصلي عندهما وعند ابي يوسف يصلي بالايماء كما في المحبوس انتهى لكن
الاحتياج الى هذا الفرق انما هو على ما حمل المص قول الفقهاء وان الرجل
اذا لم يجد سترة من الرجال على انكشاف العورة واما على ما حمله ابراهيم الحلبي
في شرح المنية فلا احتياج اصلا حيث قال وذكر في القنية من عليه الغسل وهناك
رجال لا يدعه وان راوه ويختار ما هو استر والمرأة بين الرجال تؤخره وبين النساء
لا والمراد بقوله وان راوه رؤية ما سوى العورة فان كشف العورة لا يجوز كما مر
في الصحيح انتهى وعلى هذا ينتفي الفرق بين الرجل والمرأة في وجوب التاخير عليهما لان
غير ما ذكرنا والمرأة بين النساء كالرجل بين الرجال في وجوب الغسل وترك الاستنجاء
كذا في شرح النقاية ومن فروع ذلك المبالغة في المضمضة والاستنشاق
مسنونة وتكره للصائم لاحتمال افساد الصوم فقد رجح دفع المفسدة على المصلحة
فيه ايضا ومن فروع ذلك تخليل الشعر اي اللحية سنة قيل هو ابي يوسف في الطهارة
اي في الوضوء ومع ذلك يكره للمحرم تحرزا عن جناية النتف وقد تراعى المصلحة
لغلبتها على المفسدة فمن ذلك اي مما تراعى فيه المصلحة الصلوة مع اختلال
شرط من شروطها من الطهارة عن النجاسة الحقيقية او الستر او الاستقبال

اي لا ينفع الفرق بين الغسل والاستنجاء

فائدة في ذلك اي في اختيار شرط من الشروط المذكورة مفسدة لما فيه من الاخلال
بجلال الله تعالى في ان لا يناجي الا على اكمل الاحوال ولكن متى تعذر شيء من ذلك
الشرط جازت الصلوة بدونه تقديما اي ترجيحا لمصلحة الصلوة على هذه المفسدة
ومنه اي مما ترعى المصلحة على المفسدة الكذب مفسدة عظيمة محرمة مع
ذلك متى تضمن جلب مصلحة تربوا عليه اي تزيد على الكذب بل على مفسدته
جاز ذلك الكذب كالكذب للاصلاح بين الناس وكذا الكذب على الزوجة لاصلاحها وكذا
الكذب في الحرب للخدعة لما فيه من صلاح المؤمنين وهذا النوع اي ما ترجح فيه
المصلحة على المفسدة راجع الى ارتكاب اخف المفسدتين في الحقيقة فهو من فروع
اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما فان مفسدة
اختلال الطهارة اخف من مفسدة ترك الصلوة وكذا الحال في البواقي
القاعدة الرابعة من الخامسة اي من القواعد المتعلقة بها وكونها رابعة على اعتبار
القاعدة الناشية ونظيرها هذا العدد الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة
كانت الحاجة او خاصة ولهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس اذ القياس
يقتضي عدم جوازها لكونها بيع منفعة معدومة للحاجة اليها ولذا اي ولكون
جوازها للحاجة لا تجوز اجارة بيت بمنافع بيت اخر لاتحاد جنس المنفعة
فيهما وهي السكنى فلا حاجة الى الاجارة لامكان ان ينتفع كل بمنفعة بيته
فيستغني عن بيت غيره بخلاف ما اذا اختلفت المنفعة كسكنى الدار بركوب
الدابة مثلا ومنها ضمان الدرك هو عبارة عن ضمان الثمن عند استحقاق
المبيع يجوز ضمان الدرك على خلاف القياس للجهالة في المكفول به اذ الاستحقاق
يحتمل ان يقع في الكل فيكون ضامنا لكل الثمن وان يقع في البعض فيكون
ضامنا لبعضه للحاجة اليه ومن ذلك جواز السفتجة وهي المعروفة على
على خلاف القياس ثم بين وجه كونه على خلاف القياس بقوله لكونه بيع
المعدوم دفعا لحاجة المفاليس ومنها جواز الاستصناع وهو ان يقول
لصانع كالخفاف مثلا اصنع من مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة
وهو اذا كان باجل سلم فيصح فيما اذا امكن ضبط صفته وقدره يتعورف اولا
وبلا اجل يصح فيما تعورف كخف وقمقمة وهو بيع لا عدة فيجبر الصانع على عمله
ولا يرجع المستصنع وانما صح مع كونه بيع المعدوم للحاجة اي لاحتياج الناس
اليه ومنها دخول الحمام مع جهالة مقدار مكثه فيها ومع جهالة ما يستعمله
من مائها ومن ذلك شربة السقاء وانما جمع هذه الثلثة في سلك
واحد لشدة المناسبة بينها في الجهالة ومنها الافتاء بصحة بيع الوفا
حين كثر الدين على اهل بخارى وكذا بمصر (?) وقد يسمونه بيع الامانة واهل الشام
يسمونه الرهن المعاد وقد يسمى بيع الجائز ووجه الكل ظاهر وقد ذكرنا
ما يتعلق به في قاعدة المشقة تجلب التيسير وهكذا اسماه به اي بالبيع
المعاد في الملتقط ونحو ذكرناها في شرح الكنز من باب خيار الشرط وذكر
في القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح انتهى وهكذا اوجده

[illegible]

في كراهة



في كراهة حاوي المنية واما الاقراض بالربح فان كان بلا معاملة شرعية فلا يجوز اصلا
وان كان بها فلا باس به قال في القنية لا باس بالبيوع التي يفعلها الناس للتحرز
عن الربا وقاضي الائمة الكرابيسي اي مكروهة وذكر السغناقي في تفسيره ان محمدا
يكره وعند ابي يوسف لا باس به وعند الامام مثله قال الزرنجري خلاف محمد في العقد بعد القرض
اما اذا باع ثم دفع الدراهم فلا باس به بالاتفاق انتهى وقال في الخانية وقال
مشايخ بلخ بيع العينة في زماننا خير من البيع الذي يجري في الاسواق انتهى
القاعدة السادسة العادة محكمة واصلها اي اصل هذه القاعدة قوله صلعم ما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن فان هذا الحديث يدل على ان ما اعتاده المؤمنون واستحسنوه
يكون عند الله تعالى الحكم بانه حسن قال العلائي لم اجده مرفوعا اي متصلا اسناده
الى النبي صلعم في شيء من كتب الحديث اصلا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة
الكشف والسؤال وانما هو قول عبد الله بن مسعود رضه موقوفا عليه اي غير متصل
اسناده الى النبي عم اخرجه احمد في مسنده وهذا الحديث قد ذكر مرسلا في التوضيح
في سلك الادلة على حجية الاجماع وذكره الحاوي ايضا في فصل القرض من البيوع
حيث قال سئل النبي صلعم عن خميرة يتعاطاها الجيران ايكون ربوا فقال عليه السلام
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو
عند الله قبيح انتهى كلام الحاوي اعلم ان اعتبار العادة والعرف رجع على البناء
للمفعول اليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا في الاصول
في باب ما تترك به الحقيقة تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة هكذا ذكر
فخر الاسلام فاختلف في عطف العادة على الاستعمال فقيل هما مترادفان
وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا
وغلبة استعماله فيه اي في المعنى المجازي عطف على نقل اللفظ ومن العادة
نقله الى معناه المجازي عرفا وغلبة استعماله فيه اقول لا ارى داعيا الى تخصيص
الاول بالاول ولا الى تخصيص الثاني بالثاني والاقرب ان يقال ان الاستعمال الشائع
بمرة واحدة مما لم يصلح على حدته ان يكون قرينة دالة عطف عليه العادة ليكون
القرينة مجموع الاستعمال والعادة بخلاف ما لو قال بدلالة الاستعمال على وجه العادة
وتمامه في الكشف الكبير وذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر
في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي اي العادة
انواع ثلثة النوع الاول العرفية العامة كوضع القدم فانه لو حلف لا يضع
قدمه في دار فلان يراد به مطلق الدخول عرفا حتى لو اضطجع ووضع القدمين
فيها بحيث يكون باقي جسده خارجها لا يحنث لانه لا يقال عرفا انه وضع
القدم فيها والنوع الثاني العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع
للنحاة فانه عندهم اسم لما هو علم الفاعلية والفرق والجمع والنقض للنظار فان الفرق
عندهم هو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع والنقض
هو تخلف الحكم المدعى عن الدليل ومعانيها اللغوية غنية عن البيان والنوع
الثالث العرفية الشرعية كالصلوة والزكوة والحج تركت معانيها اي معاني هذه الالفاظ

التعوية من الدعائية في الاول ومن الزيادة في الطهارة في الثاني ومن القصر في الثالث بمعانيها الشرعية من الاركان المعلومة في الاول ومن تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى في الثاني ومن زيارة مكان مخصوص في الثالث انتهى كلام المهندي ومما فرع في الفقه على هذه القاعدة اي قاعدة العادة محكمة كما في الجاري الاصح حقيقة الحد من انه ما يعده الناظر جاريا وكونه من فروعها بناء على ان معناه ما يعده الناظر اياه جاريا واما وصفه بالاصح لان له حدودا اخر من قولهم هو ما يذهب تبنة وقولهم هو ما لا يتكرر استعماله وقولهم ما لا ينحسر وجه الارض بالاغتراف بكفيه لكن الاول هو الاصح كما في الزيلعي ومنها اي فروع تلك القاعدة وقوع البعر الكثير في البئر اي مسئلة وقوعه فيه فان الكثير قد اختلف فيه فقيل الثلث كثير وقيل هو ما يغطي وجه الماء وقيل ما لا يخلو دلو عن بعرة والاصح فيه ما يستكثره الناظر وتفرعه عليها بالتاويل المذكور في الاول وكذا في قوله ومنها حد الماء الكثير الملحق بالجاري فان فيه ايضا اقوالا والاصح تفويضه على رأي المبتلى به فان غلب على ظنه ان الجزء المستعمل وصل الى الجانب الاخر فهو قليل لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير يجوز الوضوء به لان المذهب الظاهر عند ابي حنيفة التحري والتفويض الى رأي المبتلى من غير تحكم بالتقدير فيما لا تقدير فيه من جهة الشارع كما في الزيلعي لا التقدير بشيء من عشر في عشر ونحوه ككونه ثمانيا في ثمان او اثني عشر او خمسة عشر في خمسة عشر ولا اعتباره بالتحريك ومنها الحيض والنفاس فانه لو زاد الدم على اكثر الحيض والنفاس ترد الى عادتها ان كانت معتادة والى اكثرهما ان كانت مبتدأة فتقضي صلوة ما زاد عليهما وفي هذا المثال وكذا في كثير مما سيأتي لبس العادة بمعنى العادة المرادفة للعرف المستفادة من الحديث المذكور المعرفة بالتعريف الذي ذكره المهندي فكونه من فروع القاعدة المذكورة لا يخلو عن شيء ومن ذلك اي مما تفرع على تلك القاعدة العمل الكثير المفسد للصلوة مفوض الى العرف فتفسد لو كان العمل بحيث لو رآه رأء ظن انه اي العامل خارج الصلوة ومنه اي من ذلك التناول الثمار الساقطة ففي الخلاصة رجل مر بالثمار في ايام الصيف فاراد ان يتناول منها ان كانت الثمار ساقطة ان كانت في المصر لا يسعه ان يتناول الا ان يعلم نصا او دلالة ان صاحبها اباحها وان كانت في الحائط ان كانت من الثمار التي تبقى كالجوز وغيره لا يسعه اخذه ولو كانت لا تبقى تكلموا فيه والاصح انه لا بأس ما لم يتبين النهي صريحا او دلالة انتهى كان تفرعها عليها باعتبار ان الدلالة بالاباحة دلالة وكذا ان النهي دلالة ما يستفاد من العادة الجارية بينهم ومنه اجارة الظئر بطعامها وكسوتها فان القياس يقتضي عدم الجواز من وجهين احدهما كونها واردة على استهلاك العين وهو اللبن فصار كاستيجار البقرة لشرب لبنها وثانيهما الجهالة في الاجرة الا انهم اجازوها لجريان التعامل به في الاعصار

وللعادة



وللعادة في التوسعة على الظئر ومنه ما فيما لا نص فيه بكونه كيليا او وزنيا وهو ما عدا الستة التي تذكر وهو من المنصوص عليه من الاموال الربوية حيث يعتبر فيه العرف في كونه كيليا او وزنيا واما المنصوص عليه من الاموال على كيله وهو البر والشعير والتمر والملح او على وزنه وهو الذهب والفضة فلا اعتبار للعرف فيه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وقواه اي رجح قول ابي يوسف في فتح القدير من باب الربوا ولا خصوصية للربوا وانما العرف غير معتبر في المنصوص عليه يعني لا اختصاص لعدم اعتبار العرف في المنصوص عليه بالربوا بل يجري فيما هو غير ربوي وكبيان جريانه في غير الربوا قال في الظهيرية ومن الصلوة وكان محمد بن الفضل يقول السرة الى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الابداء اي في الاظهار عن ذلك الموضع عند الاتزار وفي النزع اي المنع عن العادة الظاهرة نوع حرج وهذا اي القول بكون السرة الى الحد المذكور ليست بعورة ضعيف وبعيد لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر انتهى كلام الظهيرية بلفظه اي بعبارته يعني وفي كون ما تحت السرة عورة نص لقوله عم عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته فهذا المنقول علم عدم اعتبار العرف في المنصوص عليه من غير الربوا ومنه ما في صوم يوم الشك فلا يكره ذلك الصوم لمن له عادة من العوام في صوم يوم كالاثنين او الخميس فصادف يوم الشك ذلك اليوم وكذا لا يكره لمن له صوم يومين قبله اي قبل يوم الشك يعني اذا ارادت يصوم ثلثة ايام في اخر الشهر فصادف الثالث الشك في كونه من ذلك الشهر فانه لا يكره صومه ايضا فهذه المسئلة انظر اذ ذكرت لشمول حال يكره من صوم يوم الشك او ليست من فروع القاعدة كما ان قوله والمذهب المختار عدم كراهة صومه بنية النفل مطلقا انظر انه ليست من فروع القاعدة اي سواء كانت له عادة او لا وسواء كان صوم قبله يومين او لا ومنه قبول الهدية للقاضي ممن له عادة بالاهداء له قبل توليته القضاء بشرط ان لا يزيد المهدي على العادة اي على عادته فان زاد عليها رد القاضي لا كلها ومنه الاكل من الطعام المقدم ضيافة بلا صريح الاذن لدلالة العادة عليه ومنه الفاظ الواقفين تبتنى على عرفهم كما في وقف فتح القدير وكذا الفاظ الناذر والموصي والحالف وكذا الاقارير تبتنى عليه الا فيما نذكره من المسائل المستثنيات من تقديم المعنى العرفي على الشرعي عند التعارض ومن المسائل التي خرجت عن بناء الايمان على العرف كما سيأتي وسيأتي مباحث الايمان فيجري ابتناؤها على العرف ويتعلق بهذه القاعدة اي القاعدة السادسة مباحث الاول من تلك المباحث بماذا تثبت العادة وفي ذلك البحث فروع الاول من تلك الفروع العادة في باب الحيض وكذا في باب النفاس اختلف على البناء للمفعول فيها اي في تلك العادة فعند ابي حنيفة ومحمد لا تثبت الا بمرتين لانها مشتقة من العود فلا بد من التكرر وعند ابي يوسف تثبت ولو بمرة واحدة قالوا وعليه الفتوى لان المراهقة اذا رأت مرة خمسة

واحدة صارت عادة لها بالاجماع فلو رأت مرتين واكثر ثم استمر بها الدم ردت
العادة الى المتكررة عند محمد والى اخر ما رأت عنده كما في القهستاني وهل الخلاف
المذكور في العادة الاصلية وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين
على الولاء او دماء متفقة او اطهارا متفقة على الولاء او في العادة الجعلية وهي
اما في حق الطهر والدم جميعا وذلك بان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة
او ترى دمين متفقين وطهرين متفقين بينهما مخالف ثم استمر بها الدم
فيجب البناء اما على اوسط الاعداد الثلثة الاخيرة او على اقل المرتبتين الاخيرتين
على ما اختلفوا فيسمى ذلك جعلية في الدم والطهر جميعا واما في حق الطهر فقط
وذلك بان ترى اطهارا مختلفة او طهرين متفقين بينهما طهر مخالف
فاذا استمر بها الدم يجب البناء في حق الطهر على اوسط الاعداد الثلثة الاخيرة
او على اقل المرتبتين الاخيرتين فتصير عادتها في الطهر جعلية واما في حق الدم
فقط وذلك بان ترى دماء مختلفة او دمين متفقين بينهما مخالف فاذا
استمر بها الدم يجب البناء في حق الدم على اوسط الاعداد الثلثة الاخيرة او على
اقل المرتبتين الاخيرتين فتصير عادتها في الدم جعلية ثم هذه العادة اذا اعترضت
على العادة الاصلية ثم جاء الاستمرار فعند مشايخ بلخ لا تنقض العادة الاصلية وعند
مشايخ بخارى تنتقض كذا في التاتارخانية او غيرها الجعل في كل من الاصلية والجعلية
مسطورة في الخلاصة وغيرها قال في الخلاصة الانتقال على ضربين انتقال عدد وانتقال
مكان فانتقال العدد ان ترى زيادة على معروفتها والمكان بحاله وانتقال
المكان ان ترى في غير موضعها المعروف ثم الانتقال لا يكون الا بمرتين في قول
الامام ومحمد وعند ابي يوسف يكون بمرة وعليه الفتوى وبيان هذا الاصل
بمسائل منها ان المرأة اذا كانت عادتها في الحيض خمسة ايام من اول كل شهر
وطهرها خمسا وعشرين فرأت مرة زيادة على معروفتها الا انها لم تتجاوز العشرة
فانه يكون جميع ما رأت حيضا بالاتفاق غير ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تكون
عادة وعند ابي يوسف تكون عادة وانما تظهر ثمرة الخلاف بينهم في الشهر الثاني
اذا استمر بها الدم فانها ترد الى عادتها القديمة عند الامام ومحمد وعند ابي يوسف
ترد الى اخر ما رأت واجمعوا على انها اذا رأت ذلك مرتين ثم استمر بها
الدم في الشهر الثالث فانها ترد الى ما رأت عليه الدم مرتين وكذلك اذا انقطع
دمها دون عادتها من ثلثة ايام او اربعة ايام فهو على هذا انتهى ما يتعلق
بهذا المحل من كلام الخلاصة وانت تعلم انه لا يستفاد منه خلاف في العادة الجعلية
وجودا وعدما فضلا عن ان يكون مسطورة والذي يتبادر الى خاطري ان لا توجد
العادة الجعلية العادة عند الحنفي المرتبة الاخيرة لا غير والله تعالى اعلم ولم ار
صريحا الثاني من تلك الفروع تعليم الكلب الصائد بتركه اكله الصيد بخلاف
البازي فان تعليمه باجابته عند الدعوة بان يصير الترك عادة له وذلك
اي كونه عادة له بتركه الاكل ثلث مرات هنا قولهما واما عنده لم يقدر في ذلك تقديرا او فوضه
الى رأي الصائد الثالث من تلك الفروع لم ار باذا تثبت العادة بالاعداد المقتضية

للقبول



للقبول اي المسوغة لقبول الهدية للقاضي ولم ار ذلك ايضا لكن الظاهر ان يثبت بثلث مرات
كما في الصيد المبحث الثالث من المباحث المتعلقة بتلك القاعدة اي تعتبر العادة
اذا اطردت بان تكون كلية او غلبت بان تكون اكثرية وكذا اي ولاعتبار الغالب
قالوا في البيع لو باع بدراهم او دنانير مطلقا اغنى بلا بيان الصفة واما القدر فلا بد
من بيانه لا محالة وكانا اي الدراهم والدنانير في البيع بهما ويحتمل الرجوع الى البائع
والمشتري المفهوم من البيع في بلد اختلفت فيه النقود التي يطلق عليها
اسم الدراهم او الدنانير انواعا واما اذا تساوى تلك النقود في كل من الرواج
والمالية او تختلف في كل منهما او تختلف في الاول لا الثانية او يكون على عكس
ذلك فان كان الاول فلا نزاع فيه ولا كلام في صحته وان كان الرابع فسد البيع
لتأديته الى المنازعة وان كان الثاني او الثالث يحمل على الاروج كما اشار الى الاول
منهما بقوله مع الاختلاف في المالية اي القيمة ومع الاختلاف في الرواج اي في
اي في الرغبة اليها في التعامل انصرف البيع المطلق الى الاغلب في البلد قال في الهداية
تعليلا لقوله ومن اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه اي الغالب هو
المتعارف في البلد فينصرف البيع اليه اي الى الغالب ومنها اي من فروع اعتبار
العادة لو باع التاجر في السوق شيئا بثمن معلوم ولكن لم يصرحا بحلول ولا تأجيل
فيه وكان المتعارف فيما بينهم ان البائع يأخذ كل جمعة قدرا معلوما من الثمن
انصرف البيع اليه اي الى ذلك المتعارف بلا حاجة الى بيان قالوا في تعليل الانصراف
لان المعروف كالمشروط واعلم ان بيع ما شراه بزيادة يسمى مرابحة وبيعه
به بلا زيادة ولا نقصان يسمى تولية وبيعه بما نقص منه يسمى وضيعة ثم لو كان
قد شراه نسيئة فباعه مرابحة او تولية بلا بيان التأجيل الذي كان في شراه خير المشتري
بين الرد والقبول ما دام المبيع موجودا في ملكه فاراد المص ان يبين انه هل يجري الخيار
المذكور في مثل هذا التأجيل المبني على العرف ام لا فقال ولكن اذا باع اي المشتري
الذي انصرف بيعه الى المتعارف المشتري المذكور تولية او مرابحة ولم يبين التقسيط
الذي كان في شراه هل يكون للمشتري الخيار كي يكون مخيرا اذ كان الاجل مشروطا
في العقد فمنهم من اثبته اي الخيار فيه ايضا والجمهور على انه يبيع مرابحة وكذا
تولية بلا بيان اي بلا بيان التقسيط المذكور لكونه اي الثمن حالا بالعقد وان سامح
البائع واستوفى منه الثمن منجما ذكره الزيلعي في التولية من البيوع ومنها في استيجار
الكاتب قالوا الحبر اي المركب عليه اي على الكاتب وفي استيجار الخياط قالوا
الخيط والابرة عليه اي على الخياط عملا بالعرف وينبغي ان يكون الكحل على الكحال
عند استيجاره للعرف على ذلك ومن هذا القبيل طعام العبد المستأجر فانه
على المستأجر يعني للعرف بخلاف علف الدابة فانه على المؤجر ثم لو شرط على المستأجر
فسدت الاجارة كما في البزازية قال في الخلاصة ونفقة العبد وعلف الدابة على
الآجر انتهى وهكذا في البزازية وما ذكره المص من كون طعام العبد على المستأجر
مخالف لما ذكر في الفتاوى ومخالف للقياس ايضا بخلاف استيجار الظئر بطعامها
وكسوتها فانه جائز وان كانت مجهولا للعرف كما تقدم وان لم تشترط طعامها

مسئلة لاعتبار للغالب

المطلق

وكسوتها على المستأجر في العقد فهما على الظئر بنفسها كما في الخلاصة وتفرع على ان علف
الدابة على مالكها دون المستأجر ان المستأجر لو تركها بلا علف حتى ماتت جوعا
لم يضمن لان العلف ليس عليه كما في البزازية ومن هذا القبيل انه لو استأجر
مكاريا ليحمل على دابته حملا او حمالا ليحمله على ظهره او على دابة المستأجر فالحبل
والجوالق يجب على المستأجر او على الآجر يعتبر فيه العرف ولو طلب من المكاري
ان يدخل بيته يعتبر فيه العرف كما في البزازية وامثالها اكثر من ان تحصى واوفر
من ان تملى ومنها ما في اخر وقف القنية بعث شمعا في شهر رمضان الى المسجد
فاحترق وبقي منه اي من الشمع ثلثه او دونه فيه اشارة الى انه لو بقي اكثر من ثلثه
لا يجوز الاخذ ليس للامام ولا للمؤذن ان يأخذه بغير اذن الدافع ولكن لو كان العرف
في ذلك الموضع ان الامام والمؤذن يأخذه من غير صريح الاذن فله ذلك انتهى كلام القنية
ومنها البطالة في المدارس كايام الاعياد ويوم عاشوراء وشهر رمضان في درس الفقه
لم ارها صريحة في كلامهم قد صرح ذلك في حاوي المنية حيث قال اذا قرر الواقف
للمدرس لكل يوم مبلغا ولم يدرس بعض يوم في كل اسبوع قائلا لانه يوم الجمعة والثلثا
حرمة لهما لا يحل له ان يأخذ ما قدر منهما من اجرة فيتصرف اجرة هذين اليومين
الى مصارف المدرسة من المرمة وغيرها بخلاف ما اذا لم يقدر لكل يوم مبلغا حيث
يحل له ذلك وان لم يدرس فيهما للعرف بخلاف غيرهما من ايام الاسبوع حيث
لا يحل له ان يأخذ اجرة يوم لم يدرس وان لم يقرر اجرته لعدم العرف انتهى
والمسألة على وجهين فان كانت البطالة مشروطة في الوقف لم يسقط
من المعلوم شيء في مقابلتها والا فينبغي ان تلحق ببطالة القاضي وقد اختلفوا
في اخذ القاضي ما رتب له من بيت المال في يوم بطالته فقال في المحيط انه يأخذ
يوم البطالة لانه يستريح لليوم الثاني وقيل لا يأخذ انتهى كلام المحيط وفي المنية
القاضي يستحق الكفاية من بيت المال في يوم البطالة في الاصح واختاره
في منظومة ابن وهبان وقال انه الاظهر فينبغي ان يكون الحكم كذلك للمدرس
لان يوم البطالة للاستراحة وفي الحقيقة يكون للمطالعة والتحرير عند ذي الهمة
وهذا التخريج بظاهره يفيد جواز الاخذ لما في البطالة من مصلحة الاستراحة والتحرير
لا لكونها عرفا ومساق كلامه ذلك وايضا فان ذلك الجواز انما هو اذا لم يقرر
الواقف لكل يوم واما اذا قرر كذلك فلا يجوز اصلا كما لا يجوز في صلاح تعطيله
في غير الايام المعتادة كما يدل عليه ما نقلناه من الحاوي وكلام المص يفيد الجواز
مطلقا ولكن تعارف الفقهاء في زماننا بطالة طويلة ادت الى ان صار الغالب
البطالة وايام التدريس قليلة يعني ومثل هذه البطالة وان تعارفوا فيها محالا ع
فيه لكونها منافية لغرض الواقف وبعض المدرسين في المسجد يتقدم في اخذ
المعلوم اي الوظيفة على غيره من المرتزقة بمعنى بان المدرس من الشعائر
والمراد به من يقدم بعد العمارة كما هو مصطلح القاهرة مستدلا على كونه من الشعائر
بما في حاوي القدسي حيث قال فيه والذي يبدأ به من ارتفاع الوقف عمارته
شرط الواقف او لا ثم ما هو اقرب الى العمارة واعم مصلحة كالامام للمسجد والمدرس

وسيذكر ... في كتاب الوقف منه

للمدرسة



للمدرسة يصرف اليهم الى قدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك الى اخر المصالح
انتهى ح ان ما في الحاوي انما هو في المدرس للمدرسة لا في كل مدرس فخرج عن هذا
الحكم مدرس المسجد كما هو في مصر والفرق بينهما اي بين مدرس المدرسة وبين مدرس
المسجد ان المدرسة تتعطل اذا غاب المدرس بحيث لا تفتح الا للصلاة وبعض البيوت في كل
مدرسة لان المدرسة المشتملة على حجرات لطلبة العلوم كما في ديارنا لا تتعطل
والا لقفل بغيبة المدرس بخلاف المسجد فانه لا يتعطل بغيبة المدرس فائدة
مناسبة لهذا المقام نقل في القنية ان الامام للمسجد يسامح في كل شهر اسبوعا
للاستراحة او لزيارة اهله وعبارته اي عبارة كتاب القنية في باب الامامة
من كتاب الصلوة يعني لا في كتاب الوقف امام يترك الامامة لزيارة اقربائه
في الرساتيق اي القرى اسبوعا او نحوه او يترك لمصيبة او لاستراحة لا بأس
ومثله عفو في العادة والشرع انتهى كلام القنية وانت تعلم انه ليس في كلامه
ما يدل على ان الترك يكون في كل شهر وقد ادعى المص ذلك اولا ومنها
المدارس الموقوفة على درس الحديث ولا يعلم مراد الواقف فيها هل يدرس
فيها علم الاصول الحديث الذي هو معرفة المصطلح من كونه متواترا او مشهورا
او خبرا واحدا مرسلا او منقطعا الى غير ذلك من الاصطلاحات كمختصر ابن صلاح
مثلا او يقرأ متن الحديث كالبخاري والمسلم ونحوهما ويتكلم عطف على يقرأ
على ما في الحديث من فقه او غريب او لغة ومشكل واختلاف كما هو عرف الناس
الآن فتلك المدارس يعتبر فيها العرف حيث لم يعلم مراد الواقف فيها
قال الجلال السيوطي وهو اي ما هو عرف الناس الآن شرط المدرسة
الشيخونية كما رأيته في شرطه واتبعها قال الجلال السيوطي وقد سأل الشيخ
الاسلام ابو الفضل ابن حجر شيخه الحافظ ابا الفضل العراقي عن ذلك الشرط
فاجاب العراقي بان الظاهر اتباع شروط الواقفين فانهم يختلفون في الشرط
وكذلك يختلف اصطلاح كل بلد فان اهل الشام يقفون دروس الحديث
بالسماع ويتكلم المدرس في بعض الاوقات بخلاف المصريين فان العادة
جرت بينهم في هذه الاعصار بالجمع بين الامرين بحسب ما يقرأ فيها
من الحديث وسمعنا ان عادتهم انقلبت الى عادة الشاميين في عصرنا

فصل

في تعارض العرف مع الشرع اي في تعارض المعنى العرفي مع المعنى الشرعي فان يكون
مرادا من اللفظ فان تعارضا كذلك ولو تساويا قدم عرف الاستعمال
على المعنى الشرعي خصوصا في الايمان فانها مبنية على العرف لا محالة فاذا
حلف لا يجلس على الفراش او على البساط او لا يستضيء بالسراج لا يحنث
بجلوسه على الارض في الاوليين فان الارض لا تسمى فراشا وبساطا في العرف
وكذا لا يحنث بالاستضاءة بالشمس في الثالث لعدم تسميتها سراجا عرفا
وان سماها اي الارض الله تعالى فراشا كما في قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا وبساطا
كما في قوله تعالى والله جعل لكم الارض بساطا وان سمى الله تعالى الشمس سراجا
كما في قوله تعالى وجعل الشمس سراجا ولو حلف لا يأكل اللحم لم يحنث بأكل السمك

لانقفل صح

بانه

لعدم تسميته لحما عرفا وان سماه الله لحما في القرآن كما في قوله تعالى وهو الذي سخر البحر
لتأكلوا منه لحما طريا قال البيضاوي يعني السمك وصفه بالطراوة لانه ارطب اللحوم فيسرع
اليه الفساد فيسارع الى اكله ولاظهار قدرته في خلقه عذبا طريا في ماء زعاق وتمسك به مالك
والثوري على من حلف لا ياكل لحما حنث باكل السمك واجيب عنه بان مبنى الايمان على العرف
وهو لا يفهم منه عند الاطلاق الا ترى ان الله تعالى سمى الكافر دابة ولا يحنث الحالف على ان
لا يركب دابة بركوبه انتهى وقال ابن الهمام في فتح القدير الايمان لا تبنى على استعمال القرآن الا ترى
انه لو حلف انه لا يركب دابة فركب كافرا او لا يجلس على وتد فجلس على جبل لا يحنث
مع تسميتها في القرآن دابة واوتادا وهذا كله اذا لم ينو واما اذا نواه فاكل سمكا طريا
او مالحا حنث انتهى فذكر المص الحلف على انه لا يركب دابة ايضا بقوله ولو حلف انه لا يركب
دابة فركب كافرا لم يحنث لان الكافر لا يسمى دابة عرفا وان سماه الله تعالى دابة في القرآن
كما في قوله تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ولو حلف لا يجلس
تحت سقف فجلس تحت السماء لم يحنث لعدم تسمية السماء سقفا عرفا وان سماها الله
تعالى سقفا كما في قوله تعالى السماء سقفا الاخ مما قدم فيه الشرع على العرف
الاولى من تلك المسائل لو حلف على انه لا يصلي لم يحنث بصلوة جنازة كما في
الكشف والمذكور في الكشف ان من حلف لا يؤم احدا فام في صلوة الجنازة او سجدة
التلاوة لا يحنث لان يمينه انصرفت الى الصلوة المطلقة وما ذكره وان كان مستفادا
مما ذكره لكن كونه مما ترجح فيه المعنى الشرعي على العرفي محل بحث الثانية من تلك المسائل
لو حلف لا يصوم لم يحنث بمطلق الامساك وانما يحنث بصوم ساعة بعد طلوع
الفجر بنية من اهله يعني ان عدم الحنث في مطلق الامساك لعدم تحقق المعنى الشرعي
فيه لكنه لم يثبت ما ادعاه لو تحقق العرفي فيه وهو غير ثابت بل الثابت
تحقق معناه اللغوي الثالثة منها لو حلف لا ينكح فانه في الاجنبية يحنث بالعقد
لانه اي العقد الشرعي النكاح شرعا لا بالوطي كما في كشف الاسرار بخلاف لا ينكح زوجته
او امته فانه للوطي حتى لو ابان زوجته او اعتق امته ثم تزوجها لم يحنث لكن
قد ذكر المص في فصل قوله ايضا الاصل في الكلام الحقيقة ان النكاح حقيقة في الوطي
وقال في شرحه للكنز ايضا بعد ما ذكر ان النكاح حقيقة في الوطي عندنا وفي العقد عند
الشافعي وتفرع على الاصل ما لو قال لامرأته ان نكحتك فانت طالق فانه للوطي
فلو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ولا يرد علينا ما لو قال الاجنبية ذلك فانه للعقد لتعذر
الوطي شرعا فكانت حقيقة مهجورة كما في الكشف انتهى فكونه للعقد في الاجنبية
ليس لكون النكاح حقيقة شرعية في العقد حتى يتم ما ذكره من ترجيح معناه
الشرعي بل لان اليمين المذكور لما كان للمنع والوطي لا حاجة الى المنع عنه لكونه ممنوعا
شرعا حمل النكاح على العقد فكلام المص هنا مع كونه مخالفا لما ذكره في الموضعين
المذكورين غير تام في نفسه الرابعة من تلك المسائل لو قال لها اي لزوجته ان رأيت
الهلال فانت طالق فعلمت الهلال من غير رؤية ينبغي ان يقع الطلاق لكون الشارع
استعمل الرؤية فيه اي في الهلال بمعنى العلم في قوله صلعم صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوما فجواز كون الرؤية

[illegible]

في الحديث



في الحديث بمعنى العلم ممنوع لجواز ان يكون المعنى صوموا لثبوته بابصار بعضكم اياه وكما
فلا يلزم منه ان يكون جميع الرؤية المتعلقة بالهلال بمعنى العلم على انه لا داعي فيه الى الخروج
عن القاعدة المقررة من كون الايمان مبنية على العرف مع ان العرف على ان
يكون هذه الرؤية بمعنى الابصار ولقد اعجب المص حيث هنا استثنى عن القاعدة
مسائل بعضها غير ثابتة وبعضها وان كانت ثابتة لكن رجحان المعنى الشرعي على العرفي
فيها غير ثابت لعدم ثبوت المعنى العرفي المخالف للمعنى الشرعي فيها فلم يأت
بشيء يدل على مقصوده فلو كان الشرع يقتضي الخصوص واللفظ يقتضي العموم يعتبر
خصوص الشرع يعني كما ان المعنى الشرعي يترجح على المعنى العرفي فيما ذكر المص هنا من المسائل
كذلك يترجح على ما يقتضيه اللفظ من العموم فان رأيت امثاله مع ما يرد عليه
بقوله قالوا لو اوصى لاقاربه لا يدخل الوارث باعتبار خصوص الشرع لقوله عم لا وصية لوارث
ولا يدخل الوالدان والولد للعرف يعني ان لفظ اقاربه يقتضي العموم لكل من الوارث
والوالدين والولد لكن الشرع اقتضى عدم شموله للوارث للحديث المذكور والعرف
اقتضى عدم شموله للوالدين والولد قال في الزيلعي ولا يدخل فيه قرابة الولاد عندنا
لانهم لا يسمون اقرباء عادة ومن سمى والده قريبا كان منه عقوقا اذ القريب
في عرف اللغة من يتقرب الى غيره بواسطة غيره وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره
ولهذا عطف القريب على الوالدين في قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين والعطف
للمغايرة انتهى وههنا فرعان مخرجان كانه خرجهما مما ذكره من انه لو كان الشرع
يقتضي الخصوص واللفظ يقتضي العموم اعتبر خصوص الشرع لم ارهما الآن صريحا وهي
ما رايته احدهما حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل الميتة قال في الخانية رجل حلف ان لا ياكل
اللحم اي لحم كان اكله حراما كان او حلالا نيئا كان او مطبوخا او مشويا حنث في يمينه
الا السمك انتهى وقال في الحدادي وان حلف لا ياكل لحما فاي لحم اكله فان اكل ميتة او لحم
خنزير او لحم انسان حنث في جميع ذلك لانه يسمى لحما انتهى وصرح القهستاني
ايضا نقلا عن الكرماني بلزوم الحنث بالميتة ومتروك التسمية او ذبيحة المجوسي
او صيد الحرم لكون لحمها لحما نشأ من الدم وقال وعليه الفتوى الثاني من ذينك
الفرعين حلف لا يطأ زوجته او امته لم يحنث بالوطي بالدبر لان الوطي ادخال
قدر الحشفة من الذكر في القبل او الدبر كما صرح به المص في حد الزنى من البحر فالقول
بعدم الحنث فيه ان كان بناء على عدم الشمول فقد رأيت خلافه وان كان بناء على حرمته
كما هو مقتضى تفريعه فلا يخفى ان الايمان كما تنعقد على الحلال تنعقد على الحرام منعا وحملا
وان وجب في الحمل الحنث في اليمين على الحرام كما صرح به في فتح القدير وغيره ويدل على انعقادها
على الحرام ما نقلناه لك في الفرع الاول فلا داعي الى الاجتراء بالحكم بعدم الحنث
في الصورة المذكورة مع انه قد صرح في حاوي المنية لزوم الحنث بالمواطأة فيما لو حلف
لا يجامع امرأته وظاهر ان الوطي ليس دون الجماع في الشمول اما لو حلف لا يشرب
بماء فشرب ماء تغير بغيره فالعبرة للغالب بحسب الاجزاء كما صرح به في الرضاع
والمذكور في الرضاع كون العبرة للغالب فيما لو حلف لا يشرب لبنا فشرب الماء
الذي فيه اجزاء اللبن لكن الحكم كذلك فيما لو حلف لا يشرب ماء ايضا قال في الخانية

اللحم في اليمين

لوارث [illegible]

لو حلف ان لا يشرب ماء زمزم باي وجه شرب كان حانثا وان صب ماء زمزم في ماء
اخر يعتبر فيه الغالب انتهى **فصل** في تعارض العرف مع اللغة صرح الزيلعي وغيره
بان الايمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية وعليها اي على هذه الفائدة فروع
منها لو حلف لا ياكل الخبز حنث بما يعتاده اهل بلده اي يعتاد اهل بلد الحالف لكن
ذلك انما هو اذا لم يخالف الحالف اهل بلده قال في فتح القدير قد يقال لو انه
اعتاد اكل خبز الشعير فدخل بلدة المعتاد فيها اكل خبز الحنطة واستمر هو لا ياكل
الا الشعير فحلف لا ياكل خبزا فقلت لا ينعقد على عرف نفسه فيحنث بالشعير
لانه انما ينعقد على عرف الناس الا اذا كان الحالف يتعاطاه فهو منهم فيه فينصرف
كلامه اليه لذلك وهذا منتف فيمن لم يوافقهم بل هو مجانب لهم انتهى يعني
يعتبر عادة نفسه اذا علم عدم موافقته لهم ومجانبته اياهم ففي القاهرة اي مصر
لا يحنث الا بخبز البر لاعتياد اهلها ذلك دون غيره وفي طبرستان ينصرف
حلفه الى خبز الارز فلا يحنث الحالف باكل غيره وفي زبيد ينصرف الى خبز الذرة
او الدخن واذا اكل الحالف خلاف ما عندهم من الخبز لا يحنث ولا يحنث باكل
القطائف لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا بالنية ومنها اي من فروع تلك القاعدة
الشواء بالكسر والضم اي المشوي والطبيخ اي المطبوخ بالماء يحملان على اللحم المشوي
او المطبوخ فلا يحنث الحالف بانه لا ياكل الشواء او الطبيخ باكل الباذنجان والجزر
وكذا البيض المشوي او المطبوخ لكن ذلك اذا لم ينو كل مشوي والا فيعمل بنيته كما
ولا يحنث بالمزورة اي المرقة التي يتخذها الاطباء بالادوية للمريض في حلف الطبيخ
ولا بالارز المطبوخ بالسمن او الزيت بخلاف المطبوخ بالدهن فانه قد يسمى
طبيخا ولا يحنث في الطبيخ بقلية بفتح القاف وكسر اللام وتشديد الياء اي المطبوخة
من اللحم اليابسة فانه لا يسمى طبيخا عرفا ومنها الرأس ما يباع في مصره فلا يحنث
الحالف بانه لا ياكل رأسا الا برأس الغنم ان كان المعتاد في مصره ذلك ومنها حلف
لا يدخل بيتا فدخل بيعة بكسر الباء معبد النصارى او كنيسة وهي معبد اليهود او بيت
نار وهي للمجوس او الكعبة شرفها الله تعالى الى يوم القيامة لم يحنث لان البيت هو
ما اعدت للبيتوتة وهذه البقاع ما اعدت لها وتعبير الكعبة لبعدها عن حلف
المذكور لان المسلم لا يليق ان يحلف بانه لا يدخلها وكذا لا يحنث الحالف المذكور
بدخول الدهليز والظلة والصفة للعلة المذكورة **تنبيه** خرج عن بناء الايمان
على العرف مسائل الاولى من تلك المسائل حلف بانه لا ياكل لحما حنث باكل لحم الخنزير
والادمي كما في الكنز مع ان الكلمة هنا خلاف العرف واورد على مسئلة ان من حلف
لا ياكل رأسا انعقد اليمين على رأس الغنم لكونه متعارفا بان العادة كما في الرؤس
مقتصرة على رؤس الغنم كذلك في اللحم مقتصرة على لحم ما يحل اذ لم تجر العادة ببيع
لحم الادمي او الخنزير واكله مع ان اليمين انعقدت باعتبارهما فحنث باكل لحمهما
او يحلف لا ياكل لحما اجيب بان الاصل في جنس هذه المسائل ان يجب العمل
بالحقيقة اللغوية فان لم يمكن وجب اعتبار المتعارف واللحم يمكن فيه اكل
ما يسمى لحما فانعقد باعتباره بخلاف الرأس اذ لا يمكن اكل حقيقتها اذ هي مجموع

وبا

الزيلعي

العظم

العظم مع اللحم فيصير الى المتعارف وينقض بالشراء فانه يمكن في الرأس على العموم
ومع ذلك لم ينعقد يمين الشراء على العموم فيها واجيب بان المنع بل من الرؤس ٧٩
ما لا يمكن بيعه كرؤس الادمي وبهذا خرج الجواب على مسئلة الحلف لا يركب دابة
انه لا يحنث اذا ركب كافرا وهو دابة حقيقة فامكن العمل بالحقيقة ومع ذلك
لم يجر على عمومه فان امكان العمل بحقيقة عمومه منتف اذ من الدواب النمل
والصغير منها ولا يمكن ركوبه فيصير الى المتعارف وبهذا يهدم قولهم ان المتكلم
انما يتكلم بالعرف الذي به التخاطب فوجب عند عدم نية ان يحكم بان المراد
ما عليه العرف كما في فتح القدير ولكن الفتوى على خلافه لان الايمان مبنية على العرف
واكل لحم الخنزير والادمي غير متعارف وجواب الزيلعي عن كون الفتوى بناء على العرف
بانه اي بان هذا العرف عرف عملي لا لفظي فلا يصلح مقيدا لما يفيده لفظ اللحم
من العموم بخلاف العرف اللفظي فانه يصلح ان يكون مقيدا فان اللفظ اذا كان
معناه الوضعي عاما ثم تعارفه في معنى اخص منه فان هذا العرف يخصصه
ويقيده بالمعنى الثاني فقد رده اي رد ابن الهمام جواب الزيلعي في فتح القدير
بقولهم في الاصول الحقيقة تترك بدلالة العادة والعادة لا تكون الا عرفا عمليا
الثانية من تلك المسائل لو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على الانسان
لتناول اللفظ عليه والعرف العملي وهو انه لا يركب الانسان عادة قوله فلا يصلح
خبر لقوله والعرف العملي ولا مسوغ لدخول الفاء على الخبر فالظاهر تركها مقيدا للحيوان
بما يعتاد ركوبه وذكره الزيلعي بخلاف لا يركب دابة فان العرف وان كان عمليا
قد خص الدابة بما تعارف ركوبه فلم يحنث الحالف بانه لا يركب دابة بركوب الكافر
كما قدمناه في فصل تعارض العرف مع الشرع وقد استشعر الزيلعي في الحكم بحنث الحالف
بانه لا يركب حيوانا بركوب الانسان على ما مهده من العرف العملي لا يصلح مقيدا وقد علمت
رده اي رد ما مهده في فتح القدير لكن لم يجب ابن الهمام عن خصوص هذا الفرع
اي عن هذه المسئلة التي فرعها الزيلعي على عدم كون العرف العملي صالحا لان يكون
مقيدا اقول كانه لم يجب عن هذه المسئلة بخصوصها لان الزيلعي لم يذكرها من عند
نفسه بل ذكرها لتقوية ما ذكره حيث قال وذكر في العتابية انه لا يحنث باكل لحم
الخنزير والادمي قال في الكافي وعليه الفتوى فكانه اعتبر العرف فيه ولكن هذا عرف
عملي فلا يصلح مقيدا بخلاف العرف اللفظي الا ترى لو حلف لا يركب حيوانا يحنث
بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان والعرف العملي وهو انه لا يركب
عادة لا يصلح مقيدا انتهى فالمولى الفاضل ابن الهمام وان رد ما بناها الزيلعي عليه
لكن لم يرد تلك المسئلة بخصوصها لاحتمال ان يكون لها مبنى اخر يوجب صحتها
لكن يشكل الفرق بين هذه المسئلة وبين ما لو حلف لا يركب دابة فركب
كافرا حيث لم يحنث في الثانية دون الاولى الثالثة من المسائل الخارجة عن بناء
الايمان على العرف حلف انه لا يهدم بيتا حنث بهدم بيت العنكبوت مع انه لا
يسمى بيتا عرفا بخلاف لا يدخل بيتا فدخل بيعة او كنيسة او بيت نار لا يحنث لانه
تعذر العمل بحقيقة البيت فانه لا يمكن الدخول في بيوت العنكبوت فيحمل على المتعارف

ما هو صح

او لبعض صح

غلط انه صح

في يمينه تسليطا انه اراد الاخرى وهو ان العرف المعتبر
عند عدم المعنى الحقيقي والمعنى الحقيقي لما عليه بالكلية حاصلين
لكن يستفاد مما سبق ان هذا الجواب مردود ايضا

وفيه ان الحصر حيث ان الظاهر ان العموم اذا اعتبر في الاستعمال اللفظ
في معنى اخص من معناه الموضوع له وذلك عرفا لفظيا ويكون
ما له الان يقيده وهذا الحصر يقتضي خلافه

وفرق الزيلعي بينهما اي بين ما لو حلف لا يهدم بيتا وبين لا يدخل بيتا بامكان
العمل بحقيقته اي بحقيقة البيت في الهدم فيحنث بهدم بيت العنكبوت
بخلاف الدخول فان دخول بيت العنكبوت متعذر فيتعذر العمل بحقيقة البيت
فيحمل على المتعارف حتى لم يحنث بدخول الكنائس ولو صح هذا المسلك اي ترك
العمل بالحقيقة عند الامكان لم يصح بناء الايمان على العرف الا عند تعذر العمل
بحقيقة اللغوية وذلك ظاهر الخلاف قال في فتح القدير ولو كان هذا الاصل المذكور
منظورا اليه لما تجاسر احد المخالفة في الفروع انتهى يعني مع انهم تجاسروا
على خلافه في كثير من الفروع منها لو حلف لا ياكل خبزا لم يحنث بغير ما
يعتاده اهل بلده مع امكان العمل بحقيقة الخبز الرابعة حلف لا ياكل لحما فحنث
باكل الكبد والكرش على ما في الكنز مع انه لا يسمى لحما عرفا ولذا قال في المحيط انه انما يحنث
على عادة اهل الكوفة فان يكون من المسائل الخارجة عن بناء الايمان على العرف
واما في عرفنا فلا يحنث باكلهما لانه لا يعد لحما انتهى كلام المحيط وهو اي ما ذكر
صاحب المحيط حسن جدا ومن هذا وامثاله علم ان العجمي يعتبر عرفه قطعا ومن هذا
قال الزيلعي في قول الكنز والوقوف على السطح دخول حتى لو حلف لا يدخل فلانا
فوقف على السطح يحنث لان السطح من الدار الا ترى ان سطح المسجد في حكم
المسجد حتى لا يبطل الاعتكاف بالصعود عليه ولا يجوز للجنب والحائض الوقوف
عليه ولا يجوز التخلي عليه فيه ان المختار ان لا يحنث في العجم لانه اي الواقف على السطح
لا يسمى داخلا عندهم انتهى كلام الزيلعي **المبحث الثالث** من المباحث المتعلقة
بالقاعدة السادسة العادة المطردة هل تنزل منزل الشرط في معاملات اهلها
قال في اجارة الظهيرية والمعروف عرفا كالمشروط شرطا انتهى كلام الظهيرية
وقالوا اي الفقهاء في الاجارة لو دفع ثوبا الى خياط ليخيطه له او دفع ثوبا الى
الى صباغ ليصبغه له ولم يعين اجرا صريحا ثم اختلفا في الاجرة وعدمه وقال
الدافع عملته بلا اجر وقال الصانع اي عملته بالاجر وقد جرت عادته اي عادة العامل
بالعمل بالاجرة في مثل هذا العمل فهل ينزل جريان العادة منزلة شرط الاجرة
على الدافع فيه اختلاف ثم اراد ان يبين ذلك الاختلاف قال الامام الاعظم
لا اجر له اي للصانع لان الدافع ينكر تقوم عمله ووجوب الاجر عليه والصانع يدعيه
فكان القول قول المنكر وقال ابو يوسف ان كان الصانع حريفا اي معاملا له
بان كان يدفع اليه شيئا للعمل ويقاطعه عليه فله الاجر لان ما تقدم منهما من المقاطعة
يدل على انه يعمل بالاجر فقام ذلك مقام الاشتراط لان العادة قد جرت بالدفع للعمل
بالاجر الى من يخالطه من غير تسمية الاجر المعلوم به والا اي وان لم يكن الصانع حريفا
له فلا اجر له وقال محمد رحمه ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر وكان قيام
حاله اي تعيشه بها اي بهذه الصنعة كان القول قوله لانه لما فتح الدكان لاجله
جرى مجرى التنصيص عليه اعتبارا بالظاهر المعتاد والا اي وان لم يكن الصانع
كذلك فلا يكون القول قوله وقال الزيلعي والفتوى على قول محمد انتهى اي كلام الزيلعي
ولا خصوصية للحكم المذكور بصانع واحد بل لكل صانع نصب نفسه للعمل باجرة فان

السكوت



فان السكوت منه كالاشتراط في لزوم الاجر ومن هذا القبيل نزول الخان ودخول
الحمام والدلال حيث يجب فيها الاجر بلا شرط كما في البزازية ومن هذا القبيل
المعد للاستغلال اي المتخذ له كذا في الملتقط قال في البزازية حوانيت مستغلة
سكن واحد في حانوت منها قال ابن سلمة يجب اجر المثل وان ادعى الغصب لا يصدق
اذا كان مقرا بالملك للمالك وان ادعى الملك فلا يلزم الاجر وان برهن
المالك عليه وكذا لو دخل الحمام وادعى دخوله غصبا لا يسمع واذا اعطى اجرة الحمام
ولم يعط للحلاق والخادم شيئا ان كانا اجيرين للحمامي لا يلزمه اجرهما وان كانا
عملا والا يجب عليه انتهى فعلم ان الساكن في المعد للاستغلال يجب عليه
الاجر ان كان مقرا بالملك للمالك وان ادعى كونه ملكا لنفسه لا يجب
الاجر وان برهن المالك على كونه ملكا له لان السكنى بتاويل ملك او عقد
يمنع لزوم الاجر الا في الوقف وكذا في دار اليتيم وان كان في الثاني خلاف
البعض ولذا قالوا المعروف كالمشروط فعلى المفتي من قول محمد هاهنا عادة
كالمشروط صريحا وههنا مسئلتان لم ارهما الان لكن يمكن تخريجهما بناء
على ان المعروف كالمشروط وفي البزازية المشروط عرفا كالمشروط شرعا الاولى
منهما لو جرت العادة المقترض برد ازيد مما اقترض الى المقرض هل يحرم
كما يحرم لو شرط الزيادة تنزيلا للعادة منزلة الشرط صريحا كما نزلت في المسائل
المتقدمة ام لا يحرم اقول ان كان اقراضه لدفع الحاجة المسلم وعلى عزم
ان لا ياخذ الفضل لا شك انه لا يكون حراما بل يكون المقرض ماجورا والا
فينبغي ان لا يجوز الاقراض المذكور وقد تقدم الامور بمقاصدها ان بيع
العصير لمن يتخذه خمرا ان قصد به التجارة فلا يحرم وان قصد به لاجل التخمير
حرم وامثالها كثيرة وانما لم يتعرض للمقترض لما تقدم من جواز الاقتراض
بالربح للضرورة ومن هذا الباب ما ذكر في الحظر والاباحة من الخانية من قوله
وفي المنتقى امرأة نائحة او صاحبة طبل او صاحبة زمر اكتسبت بعلمها مالا
ان كان على شرط ردته على اصحابه ان عرفتهم وان لم تعرفهم تتصدق به وان كان
على غير شرط فهو يطيب لها قال رحمه الله وقال الشيخ الامام الاجل الاستاد لا يطيب
لها هو الصحيح لان المعروف عرفا كالمشروط شرطا انتهى والثانية منهما لو
بارز كافر مسلما وقد جرت العادة بالامان للكافر المقابل للمسلم بمعنى انه لا يقابله
غير من يقابله فهل تكون العادة بمنزلة اشتراط الامان فيحرم على سائر
المسلمين اعانة المسلم المقابل عليه اي على الكافر ام لا تكون فلا يحرم الاعانة
وهذا الكلام منه يدل على انه لو شرط الامان لغير المسلم المقابل كانت المقاتلة
حراما لهم دون المسلم المقابل وما ذكروا في صحة امان الحر الواحد من المسلمين
في حق الكل من عدم تجزي الامان يبادي على خلافه وحين تاليف هذا المحل
ورد علي سؤال فيمن اجر مطبخا ليطبخ الشراب فيه الدبس وذلك المطبخ فخار اي كوز
من الخزف غير داخلة الاجارة اذن للمستاجر في استعماله فتلف الفخار
بلا تعد من المستاجر وقد جرى العرف بينهم في خصوص المطابخ بضمانها اي ضمان

التجار والتأثيث باعتبار الآلة على المستأجر فاجيب بان المعروف كالمشروط فصار
كانه صرح بضمانها بشرطها عليه والعارية اذا شرط فيها الضمان على المستعير تصير مضمونة
عندنا في رواية ذكره الزيلعي في كتاب العارية وجزم به اي بالضمان فيها في الجوهرة
ولم يحك فيه رواية حيث قال وان شرط فيها الضمان كانت مضمونة بالشرط لقوله عم
لصفوان بن امية حين استعار منه درعا وقال له عم صفوان اغصبا تأخذها
يا محمد عم فقال بل عارية مضمونة فاخذ بشرط الضمان انتهى لكن نقل الجوهرة بعده
اي بعد هذا القول فرع البزازية اي المسألة المفرعة التي سينقلها المص عن البزازية
وقوله عن الينابيع متعلق بقوله نقل ثم قال اما الوديعة والعين المؤجرة فلا يضمنان
بحال قال في الجوهرة عقيب ما نقلناه سابقا وفي الينابيع لو قال اعرني ثوبك او
او ثوبك فان ضاع فانا ضامن له قال الشيخ هو ولا يضمن واما الوديعة والاجارة
فلا يضمنان ابدا ولو شرط فيهما الضمان وانما يضمنان بالتعدي انتهى فاراد المص
ان يذكر فرع البزازية بقوله لكن في البزازية قال المستعير اعرني هذا على انه ان ضاع
فانا ضامن له فاعاره فضاع لم يضمن انتهى فرع البزازية المخالف لجواب المص الذي
نقله الجوهرة عن الينابيع ومما يتفرع على ان المعروف كالمشروط لو جهز الاب ابنته
ودفعه اي الجهاز لها ففيه اشعار بانه اذا لم يدفعها لا يحتمل ان يكون ملكا لها الا ان التجهيز
تمليك فيشترط فيه التسليم كما في الحاوي الا ان تكون البنت صغيرة فان مجرد
الشراء للصغيرة يكفي في كونه ملكا لها كما في البزازية ثم ادعى الاب انها عارية وادعت
البنت الهبة والتمليك ولا بينة لواحد منهما ففيه اختلاف بين المشايخ قال
بعضهم القول قول الاب لان التمليك يستفاد من جهته فاذا انكر التمليك كان
القول قوله وقال بعضهم لا يقبل قوله الا ببينة لان الجهاز غالبا يكون ملك المرأة
فاذا انكر ذلك كان مكذبا ظاهرا والمختار للفتوى ان يفصل فيه ويقال انه اي الشأن
ان كان العرف المستمر ان الاب يدفع ذلك الجهاز اليها مثل ذلك الجهاز المدفوع ملكا
لا عارية لم يقبل قوله انه عارية وان كان العرف مشتركا بان كان يدفع تارة ملكا واخرى
عارية فالقول للاب اذ حينئذ لا يكون الظاهر مكذبا اياه كذا في شرح منظومة ابن وهبان
وقال قاضيخان وعندي ان الاب ان كان من كرائم الناس واشرافهم لم يقبل قوله
لان ظاهر حاله يكذبه وان كان الاب من اوسط الناس او من اراذلهم كان القول
قوله لعدم التكذيب المذكور انتهى كلام قاضيخان وفي الكبرى للخاصي ان القول للزوج
بعد موتها وعلى الاب البينة موافقا لما ذكر في البزازية حيث قال جهزها وسلم الى الزوج
ثم ماتت البنت فادعى الاب انها عارية والزوج انها تركتها فالقول للزوج مع اليمين
على العلم وعلى الاب البينة والبينة الصحيحة ان يشهد عند التسليم اليها انه انما
انما سلمت اليها هذه الاشياء عارية او تكتب نسخة ويشهد على اقرارها ان ما في هذه
النسخة ملك والدي عارية عندي لكنه يصلح للقضاء لا للاحتياط لجواز انه اشترى
بعض هذه الاشياء في صغرها فبهذا الاقرار لا يصير للاب فيما بينه وبين ربه
فالاحتياط ان يشتريه بثمن منها ثم تبرأه وهذا اذا كانت بالغة انتهى لان
لان الظاهر شاهد للزوج كمن دفع ثوبا الى قصار ليقصره ولم يذكر الاجر فانه يجبر
على



يعني ما ذكره المص مخالف لما ذكره في الجوهرة من الجواب ... البزازية لا يخلو ... والفوائد وفقا بما ... المفتي ... لما هو جواب المشهور ... مسلم

صفحة ثامنة ... نقل ...



على الاجارة الفاسدة بشهادة الظاهر انتهى ما ذكر في الكبرى ثم اراد المص
ان يرجع جميع الاقوال الى العرف وعلى كل قول من الاقوال المذكورة في المنظور
اليه العرف الظاهر ترك الفاء التفريعية وادخالها على الجارية المتقدمة
بدل الواو فالقول المفتى به وهو ما في شرح منظومة ابن وهبان نظر الى عرف
بلدهما اي بلد الاب والبنت من غير اعتبار حال الاب وقاضيخان
نظر الى حال الاب في العرف يعني نظر الى انه هل يعد في عرفهم من الاشراف
الذين يجهزون بناتهم ملكا او من الاوساط الذين يجهزونها
عارية وما في الكبرى نظر الى مطلق العرف من ان الاب انما يجهز ملكا فان
غلبة كون تجهيز الاب ملكا لا تختص بعرف دون عرف ولا بحال دون
حال وفي الملتقط من البيوع وعن القاسم الصفار الاشياء على ظاهر
ما جرت به العادة فان كان الغالب في العادة الحلال في الاسواق
لا يجب السؤال عن الحل والحرمة وان كان الغالب الحرام في وقت او كان
الرجل المالك باخذ المال من حيث وجده ولا يتأمل في الحلال او الحرام
فالسؤال عنه حسن انتهى كلام الملتقط وفيه اي في الملتقط ايضا ان
دخول البردعة هي كساء يلقى تحت الرحل والاكاف في بيع الحمار مبني
على العرف فان كان عرفهم ببيع الحمار معهما يدخل بما ذكرهما والا فلا
يدخل وفيه اي وفي الملتقط ايضا حمل الاجير الاحمال الى داخل الباب مبني على العرف
وقد اشرنا سابقا نقلا عن البزازية ذكره اي ذكر الملتقط ما نقل اخراجه لها
وفي اجارة منية المفتي دفع غلامه الى حائك اي نساج قال في البزازية الصحيح
اذا لم يكن حائكا ليس لمن في حجره ان يعلمه الحياكة وجاء في تفسير قوله تعالى
واتبعك الارذلون انهم حوكة مدة معلومة لتعليم النسج ولم يشترط الاجر
على احد فلما علم العمل طلب الاستاذ وهو الحائك الاجر من المولى لتعليم
غلامه بامره والمولى طلبه من الاستاذ لخدمة غلامه اياه ينظر الى عرف
اهل تلك البلدة في ذلك العمل اي في عمل النسج فان كان العرف يشهد للاستاذ
يحكم باجر مثل تعليم ذلك العمل على المولى وان كان العرف يشهد للمولى
فباجر مثل خدمة الغلام على الاستاذ وكذلك الحكم لو دفع ابنه الى الاستاذ
ليعلمه صنعة ثم تنازعا انتهى كلام منية المفتي نقل البزازي هذه المسألة على هذا
الوجه ثم قال وقال الامام الحلواني العمل الذي يستفيد المتعلم فيه بعض ما هو
متقادم حتى يتعلم نحو عمل الغازل وثقب الجوهر يجب الاجر فيه على التلميذ
وما لم يكن من شأنه يجب على الاستاذ انتهى وحاصله ان محل التلميذ ان كان
مما يتوقف عليه تعلم الصنعة او ينتفع فيه لا يجب فيه الاجر على الاستاذ بل
يجب له الاجر على التلميذ في مقابلة تعليمه اياه وان لم يكن كذلك يجب
على الاستاذ اجر مثل العمل ومما بنوه على العرف ان اكثر اهل السوق اذا استأجروا
حارسا وكره الباقون فان الاجرة تؤخذ من الكل وكذا في منافع القرية ذكره
في منية المفتي وقال في البزازية رئيس السوق او اكثر اهله استأجروا حارسا

وذكره الباقوني يجوز وياخذ الاجر من الكل انتهى وفيها اي في منية المفتي
ايضا لو دفع غزلا الى حائك لينسجه بالنصف جوزه مشايخ بخارى كابي الليث
وغيره للعرف انتهى ما في منية المفتي وسيجيء من المص في التنبيه الذي
ما يتعلق بهذا المحل. البحث الرابع من المباحث المتعلقة بالقاعدة ان
العرف الذي تحمل عليه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر
اللاحق ولذا يقولون لا عبرة بالعرف الطاري فلذا اعتبر العرف في المعاملات
ولم يعتبر في التعليق فيبقى الشرط في التعليق على عمومه ولا يخصصه
العرف الطاري على التعليق لان انعقاده انما هو على العرف المقارن
لا على الحادث بعده واما ما ذكره المص بقوله وفي اخر المبسوط اذا اراد
الرجل ان يغيب عن زوجته فحلفته امراته على ان لا يشتري جارية
فقال كل جارية اشتريها فهي حرة وهو اي الزوج يعني كل سفينة
جارية عملت نيته ولا يقع عليه العتق قال الله تعالى وله الجوار المنشآت
في البحر كالاعلام والمراد من الجوار المنشآت السفن فاذا نوى ذلك
عملت نيته لانها اي المراة ظالمة في هذا الاستحلاف ونية المظلوم
فيما يحلف عليه معتبرة وان حلفته بطلاق كل امراة اتزوجها
عليك فليقل كل امراة اتزوجها عليه وهو ينوي اي والحال ان الزوج
ينوي بذلك الحلف كل امراة اتزوجها على رقبتك فتعمل نيته لانه
نوى حقيقة كلامه اذ على هذا المعنى تكون على الاستعلاء الحقيقي مع
ان المراة ظالمة في هذا الاستحلاف ايضا انتهى كلام المبسوط
فليس مما يتعلق بهذا المبحث بل من المسائل المتعلقة بقولهم
يعتبر نية الحالف اذا كان مظلوما كما سبق في مباحث النية و
والتفريع المناسب لهذا البحث ان يقال فلو تعارف فيها راس البقر ثم كان بعد
تبدل العرف راس الطلاق البقر لا يقع الطلاق لان اليمين انعقدت [الغنم صح]
على راس الغنم بحسب العرف المقارن فلا يتغير بالعرف المتاخر والله اعلم
ثم اقول قد سبق من المص ان الاقارير تبتني على العرف الا انه ما ذكر مشيرا
الى هذا المحل فاراد الان ان يفصل فيها بعض ما يبتني وما لا يبتني فقال
واما الاقرار فهو اخبار عن وجوب سابق وربما يتقدم الوجوب على العرف
الغالب في البلد فلو اعتبر فيه العرف الغالب الحادث لادى الى ابطال بعض الحقوق
فلا بد من التفصيل كما قال ولذا لو اقر بدراهم بان قال لفلان علي كذا درهما
ثم فسرها انها زيوف او ستوقة يصدق ان وصل يعني انه بيان تغيير فيصدق
بشرط الوصل كان مراد المص انه لو وجب حمل الاقرار على الجيد المتعارف لما صدق في
هذا البيان منه لكونه رجوعا عن الاقرار لكن كون هذه المسئلة على هذا الوجه
غير منصوص عليه من الائمة قال في الخانية بعد ما ذكر المسئلة الاتية بعده ولو قال
لفلان علي الف درهم ولم يذكر السبب ثم قال زيوف او ستوقة قال الفقيه
ابو جعفر لم يذكر هذا في الاصل واختلف فيه المشايخ قال بعضهم هو على الاختلاف الذي

ذكر



الذي ذكر فيما اذا بين السبب وقال بعضهم يصدق في دعوى الزيافة اجماعا
انتهى وان اقر بالف من ثمن متاع او قرض لم يصدق عند الامام الاعظم اذا قال
بعد الاقرار هي اي الالف زيوف او ستوقة سواء وصل او فصل وانما لم يصدقه
لكونه رجوعا عن الاقرار فقد وجب الحمل على المتعارف عنده في هذه المسئلة
وصدقاه ان وصل لان هذا القول بيان تغيير عندهما لا رجوع عن الاقرار
فيصح موصولا لا مفصولا وان اقر بالف غصبا او وديعة ثم قال هي زيوف
صدق مطلقا يعني ان قال له علي الف درهم من غصب او قال من وديعة
ثم قال انها زيوف او ستوقة صدق هذا المقر وصل او فصل اذ لا اختصاص
للغصب والوديعة بالجياد لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع ما يحتاج
الى حفظه فلم يكن قوله زيوف تغييرا لاول كلامه بل هو بيان للنوع فيصح موصولا
او مفصولا فلم يحمل فيه على المتعارف لكن لا لاحتمال تغير العرف كما هو
مقتضى كلام المص وكذا الدعوى لا تنزل على العادة لان الدعوى والاقرار اخبار
بما تقدم فلا يقيده العرف المتاخر بخلاف العقد فانه اي العاقد باشره
للحال فيقيده العرف ومن اجل ذلك حمل الثمن المطلق في البيع على غالب نقد
البلد عند اختلاف النقود رواجا كما تقدم قال في البزازية من الدعوى معزيا
الى اللامشي ان كانت النقود في البلد مختلفة احدها اروج لا يصح الدعوى
اي دعوى النقود ما لم يبين اي نقد يريد من النقود المختلفة وكذا لو اقر
بعشرة دنانير حمر وفي البلد نقود مختلفة حمر لا يصح بلا بيان بخلاف البيع فانه
ينصرف الى الاروج انتهى كلام البزازية اقول البزازي عقيب ما نقل من اللامشي
في نوع من الخامس عشر في انواع الدعوى قال وفي الذخيرة عند اختلاف النقود
في البلد والتساوي في الرواج لا يصح البيع ولا الدعوى وان لاحدها فضل رواج
ينصرف اليه ويعتبر كالتلفظ في الدعوى فلا حاجة الى البيان الا اذا طال
الزمان من وقت الخصومة الى وقت الدعوى بحيث لا يعلم الاروج فح لا بد من البيان
لما هو اروج عند العقد انتهى وذكر في البزازية ايضا في الفصل الرابع في دعوى
الدين اقوالا مختلفة متعلقة بدعوى النقود واقرارها لكن لكثرتها وطولها لم
نستحسن ايرادها في هذا المحل والذي حمل المص على وضع هذا المبحث وبعثه الى ايراد
مسائل تتعلق بها بما ادعاه محل النظر والبحث هو هذا المنقول من البزازية والذي نقله
المص وان دل على عدم صحة دعوى النقود والاقرار بها بلا بيان عند اختلافها
في البلد مطلقا لكن ما نقلناه يدل على انه لا مطلقا بل عند طول الزمان وعدم العلم
بالاروج في وقت الوجوب ومن القاعدة المقررة ان المطلق يكون محمولا على المقيد
فيلزم ان اختلف النقود في الرواج قد صحت دعواها والاقرار بها كالبيع بثمن مطلق
في حمل على الاروج الا اذا طال الزمان ولم يعلم الاروج وقت الوجوب فح لا يصح
دعواها ولا اقرارها الا بالبيان والله تعالى اعلم وهو الموفق وميسر كل عسير ومنه المدد
واليه المصير وقد اوسعنا الكلام في ذلك في شرح الكنز من اول البيع وقد نقل
ثمة مسائل كثيرة لكن ليس فيها ما يفيد ما ادعاه هنا من عدم صحة النقود

ولا الاقرار بها عند اختلافهما بلا بيان مطلقا الا ما نقله عن البزازية معزيا الى اللامشي
ويمكن ان يخرج عنه اي عن هذا المبحث مسئلتان احديهما مسئلة البطالة
للمدرسين في المدارس اي في تعطيلهم التدريس فيها فاذا استمر عرف بها اي بالبطالة
في اشهر مخصوص حمل عليها اي على البطالة في تلك الاشهر ما وقف بعد ها المقا
بايام استمرارها لا ما وقف قبلها والثانية منهما اذا شرط الواقف النظر للحاكم اي
القاضي وكان الحاكم ثمه اذ ذاك اي وقت ذلك الشرط شافعيا ثم صار الان
حنفيا لا قاضي غيره الا بالنيابة هل يكون النظر له اي للقاضي الحنفي لانه الحاكم اولا
يكون النظر له لانه متاخر فلا يحمل الشرط المتقدم عليه فمقتضى القاعدة الثانية
اي ان لا يكون النظر اقول بعد ما كان الشرط للحاكم مطلقا لا شك ان يكون
النظر له وليس هذا من حمل اللفظ على العرف المتاخر بل من قبيل النظر الى عموم
اللفظ والعمل بموجبه ولذا قالوا في الايمان لو حلفه وال ببلدة ليعلمنه بكل داعر
هو من يقصد نهب اموال الناس او انفسهم او كلاهما كما في فصل الحبس من قضاء
الخلاصة دخل البلدة بطلت اليمين بعزل الوالي فلا يحنث اذا لم يعلم الوالي
الثاني اقول المذكور في الكتب انتهاء اليمين المذكور بعزل الوالي حتى لو علم
دخول داعر بلدة فلم يعلم الوالي في ولايته يحنث ولا يفيده اعلامه بعد العزل
ولا الى وال اخر نصب مكانه فليس هذا من قبيل ما نحن فيه بل هو من قبيل
تقييد اليمين المطلق بدلالة الحال قال في الفصل السادس عشر من ايمان
التاتارخانية ولو ان سلطانا حلف رجلا ليحلف ليرفعن اليه كل داعر
يعرفه في قبيلة فيما يستقبل ثم ان الحالف عرف داعرا لم يرفعه اليه زمانا
لم يحنث ما دام سلطانا فان لم يرفعه اليه حتى عزل او مات او تولد سلطانا
اخر فانه يحنث في يمينه ولا ينفعه اذا رفعه بعد ما عزل الا ان ينوي
ان يرفعه اليه على كل حال في حال السلطنة وغيرها فيدين فيما بينه وبين
الله تعالى وكذلك لا ينفعه ان يرفع الى السلطان الذي جاء بعده
انتهى وذلك لان اليمين على الرفع الى هذا السلطان حال سلطنته
او اعم ان نوى لا الى سلطان اخر ولم ار الان حكم ما اذا حلف متى
راى منكرا رفعه الى قاضي هل يتعين القاضي حالة اليمين اقول ان
حلفه القاضي ان يرفع اليه كل ما راه المنكر كان كتحليف الوالي فيما تقدم
فيتعين وان حلف بنفسه على ان يرفع كل ما راه من المنكر الى القاضي فان
نوى معينا عملت نيته والا عم الكل والله اعلم ومن هذا النوع اي وقريب
من هذا النوع لو وقف بلادا اي عقارا ببلد على الحرم الشريف وشرط
النظر للقاضي هل ينصرف الى قاضي الحرم او الى قاضي البلد الموقوفة
او قاضي بلد الواقف ينبغي ان يتخرج لتلك المسئلة من مسئلة ما لو كان
اليتيم في بلد وماله في بلد اخر فهل النظر اليه لقاضي بلد اليتيم او القاضي بلد ماله
فرجحوا الاول بل اختلف المشايخ فيه فقال في البزازية نصب وصيا في تركة
الايتام في ولايته لا التركة او على العكس لو بعض التركة في ولايته لا البعض

هل يصير

استعدى على فلان من الامير
استعان منه

هل يصير وصيا في كلها قال يعتبر التظالم والاستعداء وقال ركن الاسلام ما كان في ولايته
٨٣ من التركة يصير وصيا وقال القاضي الشرط كون اليتيم في ولاية التركة وفي الوقف
كون المدعى عليه في ولايته انتهى فينبغي ان يكون النظر لقاضي الحرم بعيني لان الموقوف
عليهم الذين هم في مقابلة اليتيم في مسئلة الاولى فيه اقول بل الظاهر ان يكون الترجيح فيه
مختلفا ايضا نظرا الى ما قال في البزازية نصب متوليا في وقف ليس في ولايته كطلبة
العلم او الرباط او المسجد لا ضيعة الوقف قال ركن الاسلام يصح اذا كان المفتى عليه
حاضرا وقال الامام الحلواني يعتبر التظالم والمرافعة وفي مجموع النوازل ما يوافقه
قال قاضي سمرقند نصب قيما في محدود وقف ببخارا والمدعي عليه بسمرقند يصح الدعوى
والتسجيل انتهى ويمكن ان يقال الارجح كون النظر لقاضي البلد الموقوفة لانه اعرف
بمصالحها فالظاهر ان الواقف قصده وبه تحصل المصلحة كما ان قاضي البلدة اعرف
بمصالح البلدة كذلك قاضي الحرم اعرف بمصالحه وبمصالح الموقوفة عليهم و
هذه المعرفة ايضا من مصالح الوقف وقد اختلفوا فيما اذا كان العقار في ولاية
القاضي وتنازعا فيه عند قاضي اخر فمنهم من لم يصحح قضائه ومنهم من نظر الى التداعي
والتنازع واختلف التصحيح في هذه المسئلة والمقصود من نقل هذه المسئلة ترجيح
ما ذكر من كون النظر لقاضي البلدة الموقوفة للخلاف في صحة القضاء في عقار ليس
في ولايته لكن في الجنس الخامس من الفصل الرابع من قضاء الخلاصة رجح صحة القضاء
به حيث قال ولو كانت الدعوى في عقار موضعه في ولاية اخرى ليس للقاضي ان
يقضي على المدعى عليه بقصر يده عنه ويسلمه الى المدعي لانه لا في ولايته له على هذا
وهذا بخلاف الدين والعبرة للحاضر لانه ولايته ثابتة على ذلك قال رحمه الله الصحيح
ان ولاية القاضي في المحدود يصح وان لم يكن المحدود في ولايته والمسئلة منصوصة
في ادب القاضي للخصاف فيقضي القاضي ويكتب الى القاضي الذي هو في ولايته
ان يسلمه اليه انتهى تنبيه هل المعتبر في بناء الاحكام العرف العام او مطلق العرف
ولو كان خاصا المذهب المختار الاول قال في نوع المتفرقات من اجارة البزازية
معزيا الى الامام البخاري الذي ختم به الفقه الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقيل
يثبت انتهى كلام البزازية اقول انما قال البخاري ذلك في معرض الجواب عن التمسك
بعرف بخارى في جواز ما يحتال به المقرض على حفظ عين قيمته ليس ازيد من الى حرم
حيث قال في البزازية وعلل الامام البخاري الذي به الفقه بان صحة الاجارة بالتعارف
العام حتى صح استيجار المرات لتربية الناس وجوهم لا لحاجة بالماروان الشرع يحكا
في تحصيل المقصود للاعتراف بالتعارف وعدمه قبله تعارفه اهل بخارى فقال الحكم
العام لا يثبت بالعرف الخاص في المذهب وقيل يثبت انتهى ويتفرع على ذلك
اي على عدم ثبوت الحكم العام بالعرف الخاص لو استقرض الفا واستاجر المستقرض
المقرض لحفظ عين من مرات او ملعقة كل شهر بعشرة وقيمتها اي عينه كل
واحدة منهما لا تزيد على الاجر ففيها ثلثة اقوال والقول المعتمد منها يتفرع على ما ذكر
كما ستراه القول الاول منها صحة الاجارة المذكورة بلا كراهة اعتبارا لعرف خاص
بخارى والقول الثاني الصحة مع الكراهة قوله للاختلاف علة للكراهة فان القائلين

بهذا القول قالوا لو قلنا بعدم الجواز يقع الناس في الربوى المحض والكراهة باعتبار
ان البعض لم يجوزوه فيكون مجتهدا فيلزم شبه الربوا بناء على دليل غير
المجوز كما في البزازية والقول الثالث منها الفساد اي فساد الاجارة لان
صحة الاجارة بالتعارف العام ولم يوجد وقد افتى الاكابر كالقاضي بديع الدين
والامام نجم الائمة البخاري بفسادها وذكر في القنية من باب استيجار
المستقرض المقرض التعارف الذي يثبت به الاحكام لا يثبت بتعارف
اهل بلدة واحدة عند البعض وعند البعض اخر وان كان يثبت لكن احدثه
اي احدث الاستيجار المذكور بعض اهل بخارى فلم يكن متعارفا مطلقا لا بالتعارف
العام ولا بتعارف اهل بلدة كيف اي كيف يكون كذلك والحال ان بهذا الشيء اي
استيجار المقرض لم يعرف عامتهم اي عامة اهل بخارى بل تعارفه خواصهم فلا يثبت
التعارف بهذا القدر خارج وهو الصواب انتهى وذلك لان الاجارة بيع
المنفعة المعدومة وانما جوزت على منافات الدليل للحاجة الى استيفاء منافع
المستاجر فاذا وردت الاجارة على ما لا يحتاج المستاجر الى استيفاء منافعه لا تجوز
الاجارة الا ترى انه لو استاجر ارضا بارضاله او دارا بدارله ونحو ذلك لا يجوز
لان احتياج الى نوع منفعة الارض او الدار المستاجر لما لم يكن محتاجا الى
جنس منفعتهما لاستغنائه عن منافع ذلك الجنس بحكمه فكيف ا
اذا لم يكن محتاجا الى ذلك لا جنسا ولا نوعا والمستقرض اذا استاجر
المقرض ليحفظ سكينا مثلا غير محتاج الى هذا العقد لحفظ السكين
بل انما يستاجره ليتوسل به المقرض الى المرابحة واذا كان على منافات
الدليل وانعدمت الحاجة المجوزة فلم يجز تلك الاجارة بخلاف جواز
بيع العينة فانه على وفق الدليل لانه بيع موجود مملوك له بالتراضي
وقد قال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض كما في حادي المنية وذكر
اي في القنية من باب الكراهة قبيل كتاب التحري لو تواضع اهل بلدة
على زيادة في سنجاتهم التي يوزن بها الدراهم والابرسيم على مخالفة
سائر البلدان ليس لهم ذلك انتهى ما ذكر في القنية فدل هذا المذكور
ايضا على عدم اعتبار العرف الخاص وذكر في اجارة البزازية وفي اجارة الاصل
استاجر ليحمل طعاما بقفيز منه فالاجارة فاسدة لما فيه من معنى قفيز
الطحان وتجب اجر المثل ولا يتجاوز به المسمى وكذا لو دفع الى حائك
غزلا على ان ينسجه بالثلث ومشايخ بلخ وخوارزم افتوا بجواز اجارة
الحائك للعرف وبه افتى ابو علي النسفي ايضا والفتوى على جواب الكتاب
اي على عدم جواز اجارة الحائك على الوجه المذكور لان العرف المذكور
عرف بلدة واحدة وبه لا يخص الاثر الوارد في قفيز الطحان لا الكتاب
عطف على الحائك اي لم يفتوا بجواز اجارة الطحان بقفيز من دقيقه
لانه منصوص عليه لنهيه عم عنه فيلزم في الافتاء بجوازه ابطال النص
الوارد فيها فيه انتهى كلام البزازية ومقصود ناص من هذا النقل الدلالة

على عدم

على عدم اعتبار العرف الخاص حيث كان الفتوى على خلافه وفيها اي في البزازية
من البيع الفاسد في الكلام على بيع الوفا في الفصل السادس من الاقوال التسعة
فيه من انه اي بيع الوفا اذا لم يذكر في البيع شرط الرد عند اداء الثمن الى المشتري صحيح
في حق المشتري حتى يملك الانزال وفي حق البائع رهن فلم يملك المشتري
بيعه وملكه الى غيره ويجبر على الرد اذا احضر الدين لانه كالزرافة مركب
من البيع والرهن فكثير من الاحكام له حكمان كالهبة حال المرض وشرط
العوض فيها وجعلناه كذلك لحاجة الناس اليه فرارا من الربوا فبلخ
اعتاد الدين والاجارة اي اجارة الاملاك لبيوت في الدين الدين من اجرها
وهي اي الاجارة لا تصح في الكرم لعدم التعارف فلم تندفع بها حاجة من لا
ملك له غير الكرم وبخارى اعتادوا الاجارة الطويلة وهي لا تمكن
في الاشجار كرومها وغيرها وما استخرجها الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
من انه اذا اراد ان يواجر الكرم اجارة طويلة يبيع الاشجار من الذي يريد
الاستيجار بثمن معلوم ويسلم ثم يواجر الارض مدة معلومة ثلث سنين
او اكثر غير ثلثة ايام من اخر كل سنة بمال معلوم على ان يكون لكل سنة
من سنين غير الايام المستثنيات منها من تلك الاجرة كذا وبقية
مال الاجارة يكون بمقابلة السنة الاخيرة وان يكون لكل واحد منهما ولاية
فسخ الاجارة في ايام الخيار ولها وجه اخر ومباحث شريفة مذكورة في الحيل
فقد رده البعض فكان القول السادس في بيع الوفا من ذلك البعض كما اشعر به
قوله فاضطروا في التخلص عن الربوا الى بيعها اي الاشجار وفاء وما ضاق على الناس
امر الا اتسع حكمه انتهى كلام البزازية وهذا المنقول من البزازية ليس له كثير نفع لما هو
في صدده من ان المعتبر العرف العام وقد سبق منا القول الراجح في بيع الوفا نقلا
عن الخانية فالحاصل ان المذهب المختار عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من
المشايخ باعتباره اي باعتبار العرف الخاص في بعض المواضع كما سبق فاقول على اعتبار
اي العرف الخاص ينبغي ان يفتى بان ما وقع في بعض اسواق القاهرة من خلو الحوانيت
ليس للحوانيت بلاد ناشئ يسمى بهذا الاسم لكن الظاهر من كلامه انه فراغ متصل بالحانوت
معد لبعض مصالحه غير داخل فيه كالصفة للبيت لازم للحوانيت ويصير الخلو في الحانوت
حقا له اي للحانوت فيدخل في اجارته من غير ذكر كما يدخل الشرب والطريق في اجارة
الارض والدار بلا ذكر فلا يملك صاحب حانوت اخراجه اي اخراج المستاجر فانه
مذكور حكما منها اي من الخلو والتأنيث باعتبار البقعة او القطعة ولا اجارتها
اي اجارة الخلو لغيره اي لغير المستاجر ولو كانت الخلو وقفا كالحانوت وقد وقع
في الحوانيت الجلون بالغورية ان السلطان الغوري لما بناها اسكنها التجار
اي اسكن التجار في تلك الحوانيت بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا من الخلو
وكتب ذلك القدر بمكتوب الوقف وخلاصة الكلام هاهنا ان الخلو في عرف
القاهرة من حقوق الحانوت فعلى تقدير الافتاء بالعرف الخاص لا يملك صاحب
الحانوت اخراج المستاجر ولا اجارته لغيره وللقوم فيها كلمات بعد ذكرها من تضييع الاوقات

وكذا اقول على عرف الخاص تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف
بمال يعطى لصاحبها اي لصاحب الوظائف وانما يعطيها له المنزول له
وتعارفوا ذلك فينبغي الجواز بنى على اعتبار العرف الخاص وانه لو نزل
له وقبض منه المبلغ ثم اراد المنزول له الرجوع عليه اي على النازل القابض
بذلك المبلغ لا يملك ذلك بناء على جواز الاعتياض والقبض لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم لكن ذلك على اعتبار العرف الخاص وقد علمت
عدم الاعتبار والمشايخ الاسلامية افتوا بعدم صحة ذلك وبجواز
استرداده ما دفع اليه والمص يصرح في اواخر البيوع من هذا الكتاب بان
الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها ويتفرع على ذلك عدم جواز
الاعتياض عن الوظائف بالاوقاف قال في البزازية له عطاء في الديوان
مات عن ابنين فاصطلحا على ان يكون في الديوان اسم احدهما و
ياخذ العطاء هو والاخر لا شيء له من العطاء ويبذل له من كان
له العطاء مالا معلوما فالصلح باطل ويرد بدل الصلح والعطاء للذي
جعل الامام العطاء له لان الاستحقاق للعطاء باثبات الامام لا دخل
له لرضى الغير وجعله غير ان السلطان ان منع المستحق فقد ظلم
مرتين في تضييعه بحرمان المستحق وباثبات غير المستحق مقامه
انتهى وقد اعتبروا عرف القاهرة في مسائل منها ما في فتح القدير
من دخول السلم الغير المركب في بيع البيت المبيع القاهرة كالسلم
التي يرتقى بها على السطوح في ديارنا واما المركب في الدار او البيت
فلا احتياج في دخوله الى عرف القاهرة قال في الخانية ويدخل السلالم
في بيع البيت والدار ان كانت مركبة لانها من جملة الدار فان لم يكن
مركبة اختلفوا فيه والصحيح انها لا تدخل انتهى دون غيرها اي غير القاهرة
لان بيوتهم اي بيوت اهل القاهرة طبقات لا ينتفع بها اي ما بيوت القاهرة
الا به اي بالسلم بخلاف بيوت غيرها وقد تم القواعد الكلية التي يندرج تحتها
قواعد كلية اخر وهي اي تلك القواعد الكلية ست اي ست قواعد الاولى منها لا
ثواب الا بالنية الثانية منها الامور بمقاصدها الثالثة منها اليقين لا يزول بالشك
الرابعة منها المشقة تجلب التيسير الخامسة منها الضرر يزال السادسة منها
العادة محكمة والان نشرع في النوع الثاني من القواعد وهو في قواعد كلية يتخرج
عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية الاولى من القواعد النوع الثاني الاجتهاد
لا ينقض بالاجتهاد وفي تفسير الاجتهاد اقوال والذي هو انسب ان يراد هنا
هو ما قيل من انه بذل المجهود لتحصيل المقصود ودليلها اي دليل تلك القاعدة
الاجماع وقد حكم ابو بكر رضي في مسائل وخالفه عمر رضي فيها اي في تلك المسائل
ومع ذلك لم ينقض عن حكمه اي حكم ابي بكر فيها وقد صح ان عمر رضي لما كثر
اشتغاله قلد القضاء ابا الدرداء رضي واختصم اليه رجلان فقضى لاحدهما ثم لقي
عمر المقضي عليه فسأله عن حاله فقال قضى علي فقال عمر لو كنت مكانه لقضيت

قال المص في وقف البحر وافتى علامة قاسم بان من فرغ
لانسان عن وظيفته سقط حقه منها وان لم يقرر الناظر
المنزول له اولا وقد جرت التعارف بعوض بالفراغ
في بعض ما فيه ويبقى الامر
انتهى بعده للامام

وسيذكر المص في القاعدة الخامسة هذا المنقول
بعينه نقلا عن البزازية ايضا

لبم

لك



لو كنت مكانه لقضيت لك فقال المقضي عليه وما يمنعك عن القضاء فقال
ليس هنا نص والرأي مشترك كما في الزيلعي وعلله اي علل عدم نقض
الحكم الاول بعضهم بانه ليس الاجتهاد الثاني باقوى من الاول وانه اي
النقض يؤدي الى ان لا يستقر حكم لجواز ان يجيء قاض يرى خلاف
ذلك وفيه اي في عدم استقرار الحكم مشقة شديدة على الناس فيكون
مدفوعا وهذا التعليل اولى من قوله بدل التعليل المذكور في الهداية
لان الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الاول وقد ترجح الاجتهاد الاول باتصال
القضاء به فلا ينقض بما دونه انتهى كلام الهداية فبين المص وجه
الاولوية بقوله لانه اي الشان يقتضي التعليل بان الثاني كالاول
ولا حاجة الا ترجيح الاول بغير السبق والترجيح بالسبق لم يوجد في
التعليل الاول الجامع ما اورده في العناية على قوله ان الاول ترجح باتصال
القضاء مع عدم الحاجة اليه قد اورد عليه بانه ترجيح الاصل بفرعه لان الاصل
في القضاء رأي المجتهد فكيف يترجح بالقضاء وان كان الايراد المذكور
مدفوعا كما اشار اليه بقوله وان اجاب عنه في العناية ايضا بان الفرع يترجح
اصله من حيث بقائه اي بقاء الفرع لا من حيث انه اي الفرع فرع منه فان
الشيئان اذا استويا في القوة وكان لاحدهما فرع دون الاخر فانه
يترجح على ما لا فرع له الى اخره ومن فروع ذلك اي من فروع عدم
نقض الاجتهاد بالاجتهاد لو تغير اجتهاده في القبلة فيما اذا صلى بالتحري
عمل بالثاني اي يتحول الى ما وقع عليه الاجتهاد الثاني ويبني على الاول
حتى لو صلى اربع ركعات الى اربع جهات بالاجتهاد جاز فلا قضاء
عليه فلو نقض الاجتهاد الثاني الاول لوجب عليه الاستقبال وانما
اختلفوا لو صلى ركعة بالتحري الى جهة ثم تغير الى جهة اخرى ثم عاد
تحريه الى الجهة الاولى وقد بيناه في الشرح وذكر فيه اي في هذا المذكور
اختلافا في الخلاصة منهم من قال يتم ولا يستقبل ومنهم من قال يستقبل
انتهى كلام الخلاصة فمن قال يستقبل جعل الاجتهاد الثاني ناقضا للاول
لكن في تلك الصورة لا في الكل ومنها اي من فروع ذلك ايضا لو حكم
القاضي برد شهادة الفاسق ثم تاب ذلك الفاسق فاعادها اي
الشهادة لم تقبل شهادته وعلله اي علل عدم القبول بعضهم بان قبول
شهادته بعد التوبة يتضمن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يعني وذلك
غير جائز وكونها من الفروع المذكورة بناء على هذا التعليل واهله اي اهل
عدم القبول وقاعدة الكلية كما في الخلاصة من ردت شهادته لعلة
ثم زالت العلة ثم اعادها في تلك الحادثة لم تقبل شهادته الا في اربعة
الصبي والعبد والكافر والاعمى ولو شهد واحد منهم في حادثة فردت
شهادته لعلة الصبا او الرق او الكفر او العمى ثم شهد بعد البلوغ
او العتق او الاسلام او البصر في الحادثة المذكورة قبلت شهادته

اي الاجر او بادره العناية

فيما هو

قال في الخلاصة بعد ذكر هذه الاربعة وذكر في الاجناس المولي اذا شهد لعبده فردت
ثم شهد له بها بعد العتق قبلت لا تقبل لان المردود شهادة بخلاف المسائل الاربع
والفاسق اذا شهد فردت شهادته لفسقه او شهدت الزوجة لزوجها وهي حرة فردت
ثم زال الفسق بالتوبة والزوجية بالطلاق واعاد تلك الشهادة لا تقبل انتهى فلعل
الفرق بين الاربع المذكورة وبين غيرها ان الصبي والعبد والكافر والاعمى ليسوا اهلا
للشهادة فرد شهادتهم راجع الي عدم اهليتهم بخلاف الفاسق والمولي والزوجة
فان كلا منهم اهل للشهادة فالرد فيهم لعلة الفسق والملك والزوجية راجع
الي الشهادة لا الي عدم الاهلية كما يشعر به تعليل الخلاصة بقوله لان المردود شهادة
بخلاف المسائل الاربع ومنها اي من الفروع المذكورة لو كان له ثوبان احدهما نجس
فتحري فصلي بما وقع تحريه علي طهارته ثم وقع تحريه علي طهارة الثوب الاخر لم يعتبر
التحري الثاني حتي لو صلي بالثوب الثاني لا يصح وعللت في البزازية بان النجاسة
لا تقبل التحول فتعين كونها من الفروع بحث وهذا بخلاف التحري في القبلة وعلي هذا
مسئلة في الشهادات وتلك المسئلة هي قوله شهدت طائفة بقتله يوم النحر بمكة
وطائفة اخري بقتله يومه بكوفة لغتا اي الشهادتان فان قضي باحديهما
قبل حضور الطائفة الاخري لم يعتبر الثانية لاتصال القضاء بها اي بالاولي وهذه
المسئلة قد وجدناها في الفصل الثامن عشر من شهادات التاتارخانية لكن كونها
مبنية علي القاعدة المذكورة محل بحث ومقتضي الفرع الاول وهو مسئلة التحري
في الثوبين انه لو تحري وظن طهارة احد الانائين فاستعمله وترك الاخر ثم تغير
ظنه لا يعمل بالثاني بل يتيمم ولكن هذا التخريج مبني علي جواز التحري في الانائين
ثم اشار الي عدم جواز المبني بقوله وفي شرح المجمع فيبطل التيمم لو كان الاناءان بحالهما
ويتيمم اتفاقا انتهى ما في شرح المجمع وفي الحاوي يقع تحريه علي الاناء النجس في ثلث
او ان يكون المثنى طاهرين ولو اوقعه علي الطاهر لا يجوز له التحري بعد ذلك
في الانائين لان التحري انما يجوز اذا كان الحلال او الطاهر غالبا انتهى قال في الخلاصة
واشتبهت الاواني والبعض طاهر والبعض نجس ان كان الغلبة للطاهر يتحري
فريف الري في الكبر رأيه انه نجس ويستعمل الطاهر وان كانت الغلبة للنجس او كانا
سواء لا يتحري هذا في حالة الاختيار واما في حالة الاضطرار فيتحري للشرب
بلا جماع ولا يتحري للوضوء عندنا ولكنه يتيمم والافضل ان يصب ذلك الماء
او يخلط بعضه ببعض فيصير كعادم الماء حتي يكون العدم من خلاف الناس
لان من الناس من يقول يتحري وهو قول الشافعي انتهى ومنها اي من الفروع
المذكورة لو حكم الحاكم اي القاضي بشيء ثم تغير اجتهاده لا ينقض الاول ويحكم
في المستقبل بما رآه ثانيا لما روي عن عمر رضه انه قضي في حادثة بقضية ثم قضي فيها
بخلاف ذلك فقيل له في ذلك فقال تلك كما قضينا وهذه كما نقضي كما في
الزيلعي ومنها حكم القاضي في المسائل الاجتهادية لا ينقض لكن لا ينفذه قاضي
اخر وهو معني قول اصحابنا في كتاب القضاء اذا رفع اليه حكم قاض امضاه سواء
كان موافقا لمذهبه او مخالفا له ان لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع

وقد بينا

وكذا اذا حكم القاضي لابيه او ابنه لعبيد [illegible]

وقد بينا شروط القضاء اما في الحكم فان يكون بعد دعوي صحيحة من خصم ١٦
علي خصم والا لم يكن حكما بل فتوي وان يكون بحق كالقضاء بالبينة او اليمين
او النكول او علم القاضي بشرطه او كتاب القاضي الي القاضي بشرطه واما في المحكوم
عليه فحضرته او حضور من يقوم مقامه واما في الحاكم العقل والبلوغ والاسلام والحرية
والسمع والبصر والنطق والسلامة من حد القذف وان يكون متولي الحكم دونا
السماع فقط واما في المحكوم به فان يكون معلوما واما في المحكوم له فدعواه الصحيحة
وان يكون ممن تقبل شهادة القاضي له وكذا قد بينا معني الامضاء من انه هو
الحكم بمقتضاه في شرح الكنز وكتبنا المسائل المستثناة من الكلية التي هي
قولهم القاضي اذا قضي في مجتهد فيه نفذ قضاؤه وتلك المسائل ثمان وثلثون
مسئلة ذكرها المص في كتاب القضاء من النوع الثاني من هذا الكتاب واعلم
ان بعضهم استثني من هذه القاعدة اعني الاجتهادية لا ينقض الاجتهاد مسئلتين
احديهما نقض القسمة مطلقا سواء كانت القسمة بقضاء القاضي او بالتراضي علي الاصح
وان كان في الثاني خلاف اذا ظهر فيها غبن فاحش ثم علل الاستثناء بقوله
فانها اي القسمة وقعت باجتهاد من القاضي او من الشركاء فكيف ينقض
بمثله اي بمثل ذلك الاجتهاد والجواب ان نقضها اي نقض القسمة المذكورة
لفوات شرطها في الابتداء وهو اي ذلك الشرط المعادلة فظهر بفواتها انها
اي القسمة لم تكن صحيحة من الابتداء كما لو ظهر خطاء القاضي بفوات شرطه فانه
ينقض قضاؤه يعني لا حاجة الي الاستثناء لان معني القاعدة المذكورة ان الاجتهاد
بعد صدوره صحيحا لا ينقض بمثله الثانية من المسئلتين اللتين استثناهما
البعض اذا راي الامام شيئا ثم مات او عزل فللثاني اي فللامام الثاني ان
يغيره اي ينقض ما راه الامام الاول حيث كان من امور العامة والجواب
ان هذا اي حكم الامام حكم يدور مع المصلحة فاذا راها اي المصلحة الامام الثاني
في النقض وجب اتباعها اي اتباع المصلحة بنقض ما راه الامام الاول وله
نظائر سيجيء في قاعدة تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة تنبيهات
مناسبة لان يذكر في ذيل هذه القاعدة الاول منها كثر في زماننا وقبله اي
قبل زماننا ان الموثقون للقاضي يكتبون عقيب الواقعة عند القاضي ثم
بين الواقعة بقوله من بيع او اجارة او نكاح او وقف واقرار ثم بين المكتوب
بقوله وحكم بموجبه فهذا المكتوب هل يعد حكما صحيحا وهل يمنع النقض
كما يمنع الحكم الصحيح لو رفع الي قاض اخر فاجبت عنه مرارا بانه اي هذا المكتوب
ان كان في حادثة خاصة به اي بما وقع الحكم فيه من بيع وغيره وعن دعوي
صحيحة من خصم علي خصم منعه اي النقض والا فلا يكون ذلك المكتوب حكما
صحيحا وانما اجبت بذلك تمسكا بما ذكره العمادي في فصوله وتبعه في جامع
الفصولين مما ذكره الكردري في فتاواه البزازية والعلامة قاسم في فتاواه
ان شرط نفاذ القضاء في المجتهدات ان يكون في حادثة ودعوي فان فات
هذا الشرط كان فتوي لا حكما وزاد العلامة قاسم ان الاجماع عليه وقال العلامة

نحو اسم لو قضى شافعي بموجب بيع عقار لا يكون ذلك القضاء قضاء
بانه لا شفعة للجار مع ان عدم الشفعة للجار كان من موجبه عنده
وكذا لو كان القاضي الحاكم بموجب بيع عقار حنفيا لا يكون ذلك
القضاء قضاء بان الشفعة للجار لان قضاهما كان فتوى لا حكما شرعيا
لعدم الشرط من الدعوى والحادثة الى اخر ما ذكره من الفروع فرعي
عليه اي على الشرط المذكور ابن الغرس واوضحه بامثلة لا يليق ذكرها
في هذا الكتاب الثاني من تلك التنبيهات لو قال الموثق وحكم بموجبه
حكما صحيحا مستوفيا شرائط الشرعية فهل يكتفى به في صحة الحكم
فاجبت مرارا بانه لا يكتفى به ولا بد من بيان تلك الحادثة والدعوى
وكيفية الحكم لما في الملتقط من كتاب الشهادة ولو كتب في السجل
ثبت عندي بما يثبت الحوادث الحكمية انه كذا لا يصح ما لم يبين الامر
الذي يثبت الحوادث الحكمية من بينة من المدعي او اقرار او نكول من
المدعى عليه على التفصيل ثم قال وحكي انه لما استقضى قاضي عتبة
ببخارا كان يكتب الحلواني في محاضرهم حين عرضوا عليه انه هل هو
صحيح ام لا فاوردوا عليه على الحلواني اجوبته التي اجاب بها في سجلات
كتب المحاضر بتلك النسخة بعينها بنعم متعلق باجوبته يعني اوردوا
عليه انك اجبت في السجلات التي هي نسخة محاضرنا بنعم فكيف
تجيبنا بلا مع عدم المخالفة بينهما اصلا فقال الحلواني في جوابهم انهم
لا يفسرون الشهادة وقبلك القاضي الخطاب لقاضي عتبة القاضي
سعيدي وقبله شيخنا ابو علي النسفي وان لم يفسروا الشهادة كما لم
تفسروا لكن كان لا يخفى عليهم الامر تلك الكذا اعتمدنا حالهم
واجبنا في سجلاتهم بنعم فاما انت يا قاضي عتبة وامثالك
من القضاة لا نثق بالوقوف اي بوقوفكم على حقيقة ذلك الامر
حتى نكتفي باجمالكم ونجيب بنعم فلا بد لكم من التفسير اي من
تفسير الشهادة حتى تصح محاضركم وعن السيد الامام ابي شجاع
قال كنا نساهل في ذلك اي في الاكتفاء بالاجمال كمشايخنا حتى
طالبتهم بتفسير الشهادة فلم ياتوا بها اي بالشهادة صحيحة
فتحقق عندي ان الصواب هو الاستفسار انتهى كلام الملتقط
وفي الخلاصة من كتاب المحاضر والسجلات الاصل في المحاضر والسجلات
ان يبالغ في الذكر والبيان بالتصريح ولا يكتفى بالاجمال حتى قيل
لا يكتفى في المحضر ان يكتب حضر فلان واحضر فلانا معه فادعى هذا
الذي حضر عليه ولكن يكتب فادعى هذا الذي حضر على هذا الذي احضره
يعني لا يكتفى عن ذكر المدعى عليه بالضمير العائد عليه اليه في لفظ عليه
بل يذكره بقوله على هذا الذي احضره ثم لم ينقطع صاحب الخلاصة عن ذكر
ما يدل على وجوب التفصيل وعدم جواز الاجمال الى ان قال وكذا لا يكتفى

بذكر



بذكر قوله تشهد كل واحد منهم بعد الاستشهاد ما لم يذكر او لم يضم قوله عقيب
دعوى المدعي هذا ثم قال وكذا لا يكتفى بقوله عقيب دعوى المدعي من المدعي
هذا الا بعد قوله والجواب بالانكار من المدعى عليه ثم ذكر لزوم تفسير الانكار
واحال اشتراط ان يقول ان هذا المدعى به في يد المدعى عليه على ما ذكره في
كتاب الشهادة فانتهى كلامه الا ان قال وينبغي ان يكتب في السجل حكم
القاضي ولفظ الشهادة بتمامها ولا يكتفى بما يكتب في السجلات
اي بما اعتاد الموثقون ان يكتبوا فيها من قولهم ثبت عندي على
الوجه الذي يثبت الحوادث الحكمية الى اخره واخر قوله وما لم يذكر على وجهه
لا يفتى بصحة السجل وكذا لا يكتفى بقوله ويشهد الشهود على موافقة
الدعوى هذا وحكي فيها اي في الخلاصة واقعة الحلواني مع قاضي عتبة
بان قال وذكر الامام النسفي في نسخة حكاية شمس الائمة الحلواني مع
قاضي عتبة ورده المحاضر والسجلات بهذا ونقل عن شمس الائمة انه كان
يقول كيف يكتفى بقوله وشهدوا على موافقة الدعوى والمدعي
يقول المدعى به ملكي والشاهد يقول والمدعى به ملك المدعي فلا يكون
بينهما موافقة الى ان قال والمختار في هذا الباب ان يكتفى به في السجلات
دون المحاضر لان السجل لا يرد من مصر الى اخر فلا يكون في التدارك حرج
اما في المحاضرات فلا يمكن التدارك انتهى كلام الخلاصة الثالث من التنبيهات
المذكورة انه لا فرق بين الحكم بالصحة اي بصحة الشيء وبين الحكم بالموجب
اي بما يوجبه في ذلك الشيء باعتبار الاستواء في الشرط السابق لنفاذ القضاء
من كونه في حادثة ودعوى من خصم الى خصم حتى لو قضى شافعي بموجب
بيع عقار بلا خصم لا يكون ذلك قضاء بانه لا شفعة للجار كما تقدم فان
وقع التنازع بين خصمين في الصحة كان الحكم اي بالصحة صحيحا لوجود شرطه
وان لم يقع بينهما تنازع فيها اي في الصحة فلا يصح الحكم بها وكذلك الحكم
بالموجب ان وقع التنازع في موجب خاص من موجب ذلك الشيء اي
عند القاضي ووقعت الدعوى بشروطها المعروفة كان الحكم حكما بذلك
الموجب الخاص دون غيره من المواجب والا اي وان لم يكن تنازع
في ذلك الموجب فلا يكون حكما به واذا اقر رجل بوقف عقاره عند القاضي
وشرط فيه اي في ذلك الوقف الرجوع شروطها وثبت ملكه لما وقفه وسلمه
الى ناظر ثم تنازع عند قاضي حنفي بان يريد الواقف الرجوع عن الوقف المزبور
وحكم القاضي بصحة الوقف ولزومه وموجبه يكون ذلك الحكم حكما في
الصحة واللزوم لكن لا يكون حكما بالشروط ثم فرع على عدم كونه حكما بالشروط
قوله فلو وقع التنازع بعد هذا الحكم في شيء من الشروط عند قاضي مخالف
في صحة ذلك الشرط كان له اي لذلك المخالف ان يحكم بمقتضى مذهبه
ولا يمنعه عن الحكم بمقتضى مذهبه حكم الحنفي السابق اذ لم يحكم بمعاني
الشروط وانما حكم باصل الوقف وما تضمنه من صحة الشروط ومثل هذا

الحكم لا يكون مانعا من الحكم بمقتضى مذهبه لعدم صحة الحكم في الشروط على هذا
الوجه وقوله فليس للشافعي الحكم ببطلانه اي الوقف تفريع على صحة الحكم بلزوم الوقف
باعتبار اشتراط الغلة له اي للواقف او باعتبار اشتراط النظر له او باعتبار
اشتراط الاستبدال يعني من كان مذهبه ان لا يصح الوقف بهذه الشروط لا يصح
ان يحكم ببطلان الوقف بها بعد ما حكم الحنفي بصحة الوقف ولزومه لان الحكم
الاول لا يقبل النقض لكن كون مذهب الشافعي بطلان الوقف بهذه الشروط
لم اظفر به وانما الثابت انه اذا شرط الواقف الولاية لنفسه فعند ابي يوسف الوقف
والشرط كلاهما صحيحان وعند محمد وهلال كلاهما باطلان واذا جعل الواقف غلة
الوقف لنفسه فعند ابي يوسف صح وعند محمد لا وان شرط في اصل الوقف
الاستبدال فالوقف والشرط جائزان عند ابي يوسف وعند محمد وهلال الوقف
جائز والشرط باطل كما في الخلاصة وغيره الرابع منها ما بيناه في الشرح اي في شرحنا
على الكنز حكم ما اذا حكم بقول ضعيف في مذهبه كالقضاء ببطلان الحق بمضي
سنين او بالتفريق بالعجز عن النفقة غائبا او بصحة نكاح مزنية ابيه او
ابنه الى غير ذلك او برواية مرجوع عنها كالقضاء بحل مطلقة ثلاثا بمجرد عقد
المحلل بلا دخول عملا بقول سعيد ابن المسيب رجع عن مذهبه في ان الدخول
ليس بشرط في صيرورتها حلالا للاول فقد صرح المص في الشرح المذكور
بان الحكم بهذه المسائل وامثالها لا ينفذ وحكم ما اذا خالف القاضي مذهبه
بان يحكم على خلافه في المسائل الاجتهادية عمدا او ناسيا قال ثمه فلو قضى
في المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند ابي حنيفة وفي روايتان
وعندهما لا ينفذ في الوجهين انتهى ثم ذكر اختلاف التصحيح ثم قال وفي فتح
القدير فقد اختلف في الفتوى والوجه في هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان
لمذهب عمدا لا يفعله الا لهوى باطل لا لقصد جميل واما الناسي فلان المقلد ما
قلده الا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره هذا كله في القاضي المجتهد فاما المقلد فانما
ولاه ليحكم بمذهب ابي حنيفة رح وفي العمد روايتان وعندهما لا ينفذ في الوجهين
فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة الى ذلك الحكم انتهى الخامس منها ما
لا ينفذ القضاء به ما اذا قضى بشيء مخالف للاجماع وهو ظاهر لا يحتاج الى التنبيه
لشهرة اشتراط نفوذ القضاء بان لا يخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع
وانما ذكرها هنا توطئة لقوله وما خالف الائمة الاربعة وهم ابو حنيفة ومالك
واحمد رحمهم مخالف للاجماع وان كان فيه خلاف لغيرهم فقد صرح في التحرير
ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة لانضباط مذاهبهم
وانتشارها وكثرة اتباعهم السادس منها القضاء بخلاف شرط الواقف لانه
كمخالفة النص لقول العلماء شرط الواقف كنص الشارع صرح به في شرح المجمع اي كالنص
للمص اي لمصنف المجمع والاصل ابن ملك وصرح السبكي في فتاواه بان ما خالف
شرط الواقف فهو مخالف للنص وهو حكم لا دليل عليه سواء كان نصه في الوقف
نصا ظاهرا او ظاهرا انتهى كلام السبكي ويدل عليه اي على عدم النفاذ قول

اصحابنا

وان ذكر في بعض منها النفوذ في بعض الكتب
صح



اصحابنا كما في الهداية ان الحكم اذا كان لا دليل عليه لم ينفذ ولا شك ان ما خالف
شرط الواقف لا دليل عليه وعبارته اي عبارة الهداية واذا رفع الى القاضي حكم حاكم
امضاه الا ان يخالف الكتاب او السنة او الاجماع ان يكون قولا لا دليل عليه ثم
كما عرف بين وفي بعض نسخ القدوري بان الا ان اي بان يكون قولا لا دليل عليه
فلا فرق بين العبارتين الا بذكر حرف الباء وبعدمه فعلى التقدير ينبغي يكون
هذا القول بيان مخالفة الكتاب والسنة والاجماع وفي بعض نسخ القدوري
وان يكون قولا لا دليل عليه فعلى هذا يكون ان ترجع الى شرط اخر لنفاذ القضاء
كما هو الظاهر لا بيانا للمخالفة المذكورة ويدل عليه اي على عدم جواز الحكم على خلاف
شرط الواقف ما في الذخيرة والولوالجية وغيرهما من ان القاضي اذا قرر فراشا
للمسجد بغير شرط الواقف لم يحل ذلك التقرير له اي للقاضي ولا يحل للفراش
تناول المعلوم انتهى ما فيهما وبهذا المذكور علم حرمة احداث الوظائف واحداث
المرتبات بالاولى اي فتقرير غير الفراش من الوظائف لا يحل بالاولى لعدم
الحاجة اليه وعلم ان فعل القاضي ان وافق الشرع نفذ والا رد والله اعلم

مطلب القاعدة الثانية

القاعدة الثانية من النوع الثاني للقواعد اذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام
ومعناها اي بمعنى هذه القاعدة قولهم ما اجتمع محرم ومبيح الا غلب المحرم
على المبيح والعبارة الاولى لفظ حديث اورده جماعة وذلك الحديث هو قوله ما اجتمع
الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال قال العراقي في حق هذا الحديث لا اصل له
وضعفه البيهقي واخرجه عبد الرزاق موقوفا عن ابن مسعود وذكره الزيلعي
شارح الكنز في كتاب الصيد مرفوعا فمن فروعها اي من فروع تلك القاعدة
اذا تعارض دليلان احدهما يقتضي التحريم والاخرى يقتضي الاباحة ولم يعلم
تاريخهما قدم التحريم في الاعتبار اي رجح فيجعل المحرم متاخرا او ناسخا
للمبيح وعلله الاصوليون بتقليل النسخ لانه لو قدم المبيح في الاعتبار وجعل
متاخرا وناسخا للمحرم ولزم التكرار النسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فاذا
جعل المبيح متاخرا عن المحرم كان المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يصير المحرم
منسوخا بالمبيح المتكرر فيتكرر النسخ فلو جعل المحرم متاخرا عن المبيح لابقاء
الاباحة الاصلية لكان ناسخا للمبيح وهو اي المبيح لم ينسخ شيئا لكونه على
وفق الاصل اي على موافقة الاصل الذي هو الاباحة الاصلية فيكون مبقيا
له لا ناسخا واعترض بانا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما يكون ناسخا لها ان لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم واجيب بان المراد بالنسخ
هنا تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى وفي التحرير يقدم
المحرم في الاعتبار ويرجح تقليلا للنسخ كما عرفت واحتياطا لان الحرام واجب
الترك والمباح جائز الترك فكان الاحتياط في اختيار الترك واعتبار
المحرم وقد اوضحناه في شرح المنار في باب التعارض ومن ثمة اي ومن اجل ان
تقديم المحرم احوط قال عثمان رضه لما سئل عن الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين

المراد باحداث المرتبات [illegible]
صح

احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما اية وتلك الاية
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين والمراد الجمع بينهما وطئا وعقدا
لانه معطوف على المحرمات وطئا وعقدا فالتحريم احب الينا ونقل الزيلعي
ذلك عن علي رض حيث قال وروي ذلك عن علي رض حتى سئل عنهما
فقال حرمتهما اية واحلتهما اية فتعارض الايتان ثم قال الحكم للمحرم انتهى وذكر
بعضهم ان من هذا النوع اي مما يرجح فيه المحرم على المبيح حديث لك من
الحائض ما فوق الازار وحديث اصنعوا كل شيء الا النكاح اي الوطي
فان الحديث الاول يقتضي تحريم ما بين السرة الى الركبة والحديث الثاني
يقتضي اباحة ما عدا الوطي فرجح التحريم احتياطا وهو قول الامام وابي
يوسف ومالك والشافعي وخص محمد شعار الدم وبه قال الامام احمد رح
وانما قال عملا بالثاني من الحديثين ومنها اي من هذه القاعدة لو اشتبه
محرم لرجل باجنبيات محصورات كان تختلط اخته بعشر نسوة اجنبيات
بحيث لم تمكن ان يتميز ان اخته اية امراة منهن لم تحل له الرجل
واحدة منهن بخلاف ما اذا كانت الاجنبيات غير محصورة فان من
فقدت اخته او سيدت لا يمنع من تزوج من لا يعرف نسبها والا من بهما
كما تقدم منه في قاعدة الاصل في الابضاع التحريم هذه الصورة غير مذكورة
فيما تقدم بل يستفاد مما استفاده من الكافي ان تكون حلالا كما لا يخفى
على من نظر اليه ومنها من اي مما احد ابويه ماكول والاخر غير ماكول لا يحل
له اكله على الاصح فاذا نزا الكلب على شاة فولدت لا يوكل الولد اي على الاصح
وقد قدمناه فيه من التفاصيل في قاعدة الاصل في الاشيا الاباحة واذا
نزا الحمار الاهلي على فرس فولدت بغلا لم يوكل قال في الزيلعي وينبغي
ان تكون ماكول اللحم عندهما وكذا عند الامام اعتبارا للام انتهى
والحمار الاهلي اذا نزا على الوحشي فنتج ولدا لا يجوز الاضحية به كذا في
الفوائد التاجية ومنها لو شارك الكلب المعلم في الصيد غير المعلم او كلب
مجوسي او كلب لم يذكر اسم الله عليه عمدا اي ترك التسمية عليه عمدا
حرم الصيد كما في الهداية ومنها ما في صيد الخانية في قوله مجوسي اخذ بيد
مسلم فذبح والسكين في يد المسلم لا يحل اكله لاجتماع المحرم هو فعل
المجوسي والمبيح هو فعل المسلم فيحرم لغلبة المحرم كما لو جر مسلم عن قدر
قوسه بنفسه فرجح الى الصيد فاعانه على مده مجوسي لا يحل اكله انتهى
كلام الخانية لكن ام التشبيه بين هاتين المسئلتين في الخانية على عكس
ما ذكره صاحبنا فيما راينا في نسخة الخانية ومنها عدم جواز وطي الجارية
المشتركة فان الشركة وان اورثت شبهة دارئة للحد لكن الحرمة باقية
فلو وطي يعزم العقر في حصة شريكه ومنها لو كان بعض اصل الشجر في الحل
وبعضها اي البعض في الحرم لا يجوز اخذها ترجيحا للحرمة واما الغصن
فلا اعتبار كما في الخانية وسيجي من المص ومنها لو كان بعض الصيد في الحل

والبعض



والبعض في الحرم فانه يكون في حكم صيد الحرم ترجيحا للحرمة والمنقول في المسئلة
الثانية كما ذكره الاسبيجابي ان الاعتبار في الصيد لقوائمه لا لراسه حتى لو كان
قائما في الحل وراسه في الحرم لا شي بقتله ولو كان على العكس فهو صيد الحرم ولا يشترط
في كونه صيد الحرم ان يكون جميع قوائمه في الحرم حتى لو كان بعضها في الحرم وبعضها
في الحل وجب جزاء قتله لتغلب الحظر على الاباحة انتهى كلام الاسبيجابي وكون
الاعتبار للقوائم انما هو في غير حالة النوم قال في الخانية وان كان الصيد نائما وقوائمه
في الحل والباقي في الحرم لا يحل اخذه لان قراره في النوم لا يكون على القوائم انتهى ثمه
واما المنقول في المسئلة الاولى وهي مسئلة الاولى وهي مسئلة الشجر ففي الاجناس
الاغصان تابعة لاصلها وذلك باعتبار كونها في الحل والحرم معا على ثلثة اقسام
احدها ان يكون في الحرم والاغصان في الحل فعلى قاطع اغصانها القيمة لان
الاغصان تابعة لاصولها فكما يجب القيمة بقطع الاصول في تلك الصورة كذلك
يجب بقطع الاغصان والثاني ان يكون اصلها في الحل واغصانها في الحرم فلا ضمان
على القاطع في اصلها واغصانها لان العبرة للاصل والثالث ان يكون بعض اصلها
في الحل وبعضه في الحرم فعلى القاطع الضمان في اصلها واغصانها سواء كان الغصن
من جانب الحل ومن جانب الحرم انتهى كلام الاجناس والمراد من هذه الشجرة
ما لم ينبته احد وليس مما ينبته الناس عادة ولم يكن ملكا لاحد فان ما انبته
احد او كان مما ينبته الناس عادة ونبت بنفسه في ملك احد يجب فيه في
جميع الصور القيمة لمالكه حقا له لا القيمة حقا للشرع التي كلامنا فيها وما ينبته الناس
عادة ونبت بنفسه في غير ملك احد لم يجب فيه شي اصلا في الصور كلها
وما لم يكن مما ينبته الناس ونبت بنفسه في ملك احد ففيما ذكر فيه وجوب
القيمة من تلك الصور ويجب فيه قيمتان قيمة لحق الشرع وقيمة لمالكه
وفيما ذكر فيه عدم الوجوب يجب فيه قيمة واحدة حقا لمالكه لا حقا للشرع
كما يستفاد من الزيلعي ومنها لو اختلط ما يباح الزكوة اي المذبوح بما يباح
الميتة ولا علامة تميز هناك وكانت الغلبة للميتة او استويا لم يجز تناول
شي منها اي من المباح لا بلا تحر ولا بالتحري الا عند المخمصة فانه يتحرى
واما لو كانت الغلبة للمذكاة فانه يجوز التحري فيها ولو في غير حال المخمصة
ومنها لو اختلط ودك الميتة اي دسم لحمها بالزيت وهذا اختلاط ممازجة لا اختلاط
مجاورة كما في الاولى لم يجر فيه التحري ولم يوكل وان كانت الغلبة للزيت الا
عند الضرورة لكن يباح الانتفاع بالاستصباح ان كانت الزيت غالبا وان كانت
الودك غالبا لا يجوز الانتفاع بحال وهاتان المسئلتان في كتاب صلوة الخلاصة
من فصل اشتباه القبلة والعبارة الواضحة ان يقول من صلوة الخلاصة في فصل اشتباه
القبلة ومقتضى المسئلة الثانية منهما انه لو اختلط لبن بقر بلبن اتان او اختلط
ماء وبول اختلاط ممازجة عدم جواز التناول لا بغير التحري ولا بالتحري ولعدم
جريان التحري فيه لا حاجة الى قوله ولا بالتحري ومنها لو اختلطت زوجته
بغيرها فليس له الوطي بواحدة منهن لا بلا تحر ولا بالتحري سواء كان النسوة

الاولى اختلطت الزوجة بهن محصورات او غير محصورات كما يستفاد مما ذكره
وذكره اصحابنا في الطلاق المبهم حيث قالوا لو طلق احدى زوجتيه مبهما
كان يقول احدكما طالق بائنا حرم الوطء قبل التعيين ولهذا اي ولاجل حرمة
الوطء قبل التعيين كان احدهما تعيينا لطلاق الاخرى فلو لم يكن الوطء حراما
لم يكن الوطء القول حرما بان الاقدام على الوطء دليل الاستبقاء فيتعين الطلاق
للاخرى ومن ثمه قالوا لو كان الطلاق كما في البحر والقهستاني ومن صورها ايضا
جزئيات مسئلة اختلاط زوجته بغيرها لو اسلم على اكثر من اربع من النسوة فانه
يحرم عليه الوطء اي واحدة منهن قبل الاختيار على قول من خيره اي المسلم وهو ابي
من خيره محمد رح وبه قال الشافعي واما الشيخان ابو حنيفة وابو يوسف حكما فقالا
اي حكما ببطلان النكاح ان كان تزوجهن بعقد واحد فيفرق بينه وبينهن
قال في المجمع اي مجمع البحرين في فصل نكاح الكافر ولو اسلم وتحته خمس اي خمس
نسوة فصاعدا او اختان او ام وبنت بطل النكاح عندهما ان كان تزوجهن
بعقد واحد فان رتب اي وقع تزوجهن على التعاقب فالاخرى اي فيبطل
النكاح الاخير وهو نكاح الخامسة او نكاح الاربع مثلا لو نكح واحدة ثم اربعا
ونكاح الاخت الاخيرة ونكاح الثانية من الام والبنت اذا لم يدخل بهما وخيره
اي محمد ذلك المسلم فان الفاعل المستكن في الماضي لمحمد على وضع المجمع في اختيار الاربع ح
منهن في الاولى مطلقا اي رتب او لم يرتب واختيار احدى الاختين في الثانية
والبنت اي ويختار البنت على الام قبل الدخول بهما في الثالثة وفي جعل الثالثة
في سلك ما خيره محمد لابد من اعتبار التغليب كما في قوله تعالى حكاية لنخرجنك
يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا اذ دخلوا شعيبا
بحكم التغليب في العود الى ملتهم مع انه لم يكن من ملتهم قط وقيدنا بعدم الدخول
بهما لانه لو دخل بهما وقد تزوجهما بعقد بطل نكاحهما لثبوت حرمة المصاهرة وكذا
اذا دخل بالام وحدها لان الام حرمت بالعقد على البنت والبنت حرمت بالدخول
بالام وان دخل بالبنت دون الام فله ان يختار البنت دون الام لان مجرد عقد الام
لا يوجب حرمة البنت وان تزوجهما في عقدين فنكاح الاولى جائز ان دخل بالاولى
وان دخل بالثانية فان كانت الاولى البنت فسد نكاحهما لان الام حرمت بالعقد على البنت
والبنت بالدخول الى الام وان كانت الاولى اما فنكاح البنت صحيح لان الدخول بالبنت
يحرم الام والعقد على الام لا يحرم البنت كذا في شرح المجمع لكن قوله فنكاح الاولى
جائز لا يتم على اطلاقه على قول محمد اذ لو كانت الاولى اما فدخل بهما القياس
يقتضي حرمتهما الام بعقد البنت والبنت بوطء الام اللهم الا ان يحمل الدخول بالاولى
على الدخول بها قبل العقد بالثانية ومنها لو رمى صيدا فوقع في ماء او وقع على سطح
او جبل ثم تردى منه الى الارض حرم للاحتمال اي لاحتمال ان يكون موته بغير الرمي اذ
هذه الاشياء مهلكة مع امكان التحرز عنها والاحتياط الحرمة بخلاف ما لو وقع
على الارض ابتداء اي من غير تخلل شيء منها فانه يحل مع احتمال ان يكون موته بالوقوع وقوع
عليها لانه لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتباره اي اعتبار موته بالسقوط عليها وخرج

عن هذه



وخرج عن هذه القاعدة وهي اذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام مسائل الاولى
منها من احد ابويه كتابي والاخر مجوسي فانه تحل مناكحته وذبيحته وتجعل
كتابيا وهي اي وتلك القاعدة تقتضي ان يجعل مجوسيا فيحرم مناكحته
وذبيحته وبه قال الشافعي لو كان الكتابي الام في الاظهر تحكيمه تغليبا لجانب
التحريم لكن اصحابنا تركوا ذلك اي تغليب جانب التحريم نظرا للصغير فان
المجوسي شر من الكتابي لان الكتابي سماوي ودعوى وبهذا تؤكل ذبيحته
وتجوز للمسلمين نكاح نسائهم فلا يجعل الولد تبعا له اي للمجوسي لكن لا حاجة
الى القول بخروج هذه المسئلة عن القاعدة المذكورة فان عندنا ان حل الذبيحة
والمناكحة من احكام الاسلام فيرجح الكتابي بهما كما يرجح المسلم بالاسلام فلا تتحقق
المعارضة بينهما حتى يحتاج الى القول بالخروج فان تغليب جانب الحرام انما هو
عند التعارض الثانية من تلك المسئلة الخارجة الاجتهاد في الاواني اي التحري فيها
اذا كان بعضها طاهرا وبعضها نجسا والاغلب نجس ويريق ما غلب على ظنه انه
نجس مع ان الاحتياط ان يريق الكل ليكون عادم الماء ويتيمم كما يريق الكل
اذا كان الاغلب طاهرا ليكون ابعد من الخلاف لان من الناس من يقول
بالتحري عند كون الاغلب طاهرا ايضا كما في الخلاصة الخلاصة عملا بالاغلب بناء
على ان النجس محرم والمحرم اغلب من المبيح فيها اي في الصور التي من كون
الاغلب نجسا او طاهرا ويمكن ان يقال ان غلبة الحرام فيما يجب فيه التحري
انما هو عند التعارض وعند كون الاغلب نجسا لا يكون الاقل معارضا للاكثر
فيعمل بالتحري فلا حاجة الى القول بخروج هذه المسائل ايضا عن القاعدة فيعمل ح
المذكورة الثالثة منها الاجتهاد في ثياب مختلطة بعضها نجس وبعضها
طاهر جائز سواء كان الاكثر نجسا اولا ولما كان مسئلة الثياب على خلاف
مسئلة الاواني حيث شرط في جواز التحري في الاواني كون النجس اقل
ولم يشترط ذلك في الثياب اشار الى الفرق بينهما بقوله والفرق بين
الثياب والاواني انه اي الشان لا خلف لها للثياب في ستر العورة وللوضوء
خلف في التطهير وهو التيمم فكان الحاجة اليها اشد من الحاجة في الاواني
فوسع فيها بترك الاشتراط وهذا الذي ذكرناه في الاواني كله حالة الاختيار
واما في حالة الضرورة فيتحرى للشرب اتفاقا كذا في شرح المجمع قبل التيمم وينبغي
ان يلحق بمسئلة الاواني الثوب المنسوج لحمته بالضم ما دخل بين السدى
من حرير وسداه غيره اي غير حرير من القطن والكتان والصوف ولفظ
سداه بين حرير وغيره سقط من القلم في عامة النسخ ولابد منه وهو ما يقال
بالفارسية تار فيحل ولو في غير الحرب ان كان الحرير اقل وزنا او استويا لا يحل
ما ازداد الحرير وزنا وفيه ان اختلاط الاواني اختلاط مجاورة يمكن فيها
التحري واعتبار ما هو طاهر عنده واختلاط الحرير اختلاط تركيب لا يمكن
فيه ذلك التحري فلا مناسبة بينهما تقتضي الالحاق مع ان قوله او استويا يدل
على انه يجوز التحري ويحل الوضوء عند الاستواء في الاواني والامر على خلافه

صح
ثم وجدت وجها للكلام المص لا يحتاج فيه الى القول
بسقوط لفظ سداه وهو ان يكون المراد
الحائك ما يكون لحمة الثوب
مختلطا من الحرير وغيره
ويكون سداه من
غير الحرير وهذا
وجه حسن
فتأمل

ولم اره الان ورايت ما يدل على عدم الحل مطلقا حيث عمموا في القسم الحلال الذي
سداه من حرير ولحمته غيره بقولهم سواء كان مساويا للحرير او غالبا او مغلوبا احتياطا
لاخر الوصفين كما في قهستاني وذكر في الخلاصة من التحري في كتاب الصلوة لو اختلط
الاوانية باواني اصحابه في السفر وهم اي اصحابه غيب عند الحاجة اليها او اختلط رغيفه
بارغفة غيره وهو غائب قال بعضهم يتحرى فيها وقال بعضهم لا يتحرى ويترك
حتى يجيء اصحابه وهذا الخلاف انما هو في حالة الاختيار وفي حالة الاضطرار جاز
التحري مطلقا اي من غير نظر الى القلة والكثرة بالنسبة الى اواني اصحابه وارغفتهم
انتهى كلام الخلاصة وقد جوز اصحابنا مس كتب التفسير للمحدث ولم يفصلوا في هذا
التجويز بين كون الاكثر تفسيرا او قرانا ولو قيل به اي بالتفصيل بان لا يجوز المس
ان كان الاكثر تفسيرا وبان لا يجوز ان كان قرانا اعتبارا للغالب اي للاكثر من
الجزئين لكان حسنا لكن ذلك انما يكون كذلك ان لو كان التجويز المذكور مبنيا
على اختلاط غير القران واما اذا كان مبنيا على الضرورة بكثرة الاحتياج الى تناول
كتب التفسير بخلاف المصحف فان القران كثيرا ما يقرا عن ظهر القلب فلا يكون
كما قال اذ لا فرق في الضرورة بين ان يكون التفسير فيه اكثر من القران وبين ما
يكون اكثر منه قال في الخلاصة ويكره مس المصحف للمحدث كما يكره للجنب وكذا مس
كتب التفسير والاحاديث والفقه عندهما وعند ابي حنيفة الاصح ان عنده لا يكره وبه
اخذ عامة المشايخ للضرورة انتهى الرابعة منها لو سقي شاة خمرا ثم ذبحها من
ساعته فانه يؤكل بلا كراهية كذا في اشربة البزازية ومقتضى القاعدة المذكورة
التحريم وفيه ان القاعدة المذكورة انما تقتضيه عند سراية الخمر في اللحم وتاثيره فيه
وفي مقدار الساعة لا يوجد ذلك كما يشير اليه ما نقل عنه فيما بعد من قوله ولو بعد ساعة
اه ويدل عليه تعليل الخانية ذلك بقوله لان الخمر في مثل هذا لا يؤثر في اللحم ومقتضى
الفرع له انه لو علفها حراما لم يحرم لبنها ولحمها لان ما اكله يكون مستهلكا فيضمن
قيمته قال في شرب الخانية سرق ماء وساقه الى ارضه وسقاه كره له طيب
الخارج كمن غصب شعيرا او علفا واعلفه دابته حتى سمن به ضمن قيمة
العلف وطاب له ما زاد في الدابة وكذا لو سرق الفرجاد واطعمه الفيلق
ضمن قيمة الاوراق وطاب له ابريسم انتهى ثم ان كان مراده انه مقتضى
هذا الفرع كما هو المناسب في هذا المحل فامر الاقتضاء منظور فيه وان [illegible]
كان الورع الترك لان الورع يقتضي الاجتناب عما فيه شيء من شائبة
الحرمة وروي ان امراة سالت عن الامام احمد ابن حنبل الزاهد وقالت
انا نغزل على السطح في الليالي فيمر بنا شموع الظاهرية فنغزل فيه الطاقة
او الطاقتين هل يطيب لنا ثمن ذلك الغزل فقال الامام من انت فقالت
اخت بشر الحافي فقال ما هذا الورع الصافي الا فيكم كذا في زكوة البزازية
ثم قال في البزازية بعده اي بعد هذا المنقول منه ههنا ولو ذبحها بعد
ساعة الى يوم او اكثر كما في الخلاصة لكن لا بد ان لا يتجاوز الاكثر عشرة ايام
اذ بعد العشرة لا كراهة كما يدل عليه تقدير حبس الشاة الجلالة بها تحل مع

الكراهة



الكراهة انتهى كلام البزازية الخامسة من المسائل الخارجة مسئلة ان يكون الحرام
الذي هو الطيب للمحرم لا مطلقا مستهلكا في شيء اخر فلو اكل المحرم شيئا قد
استهلك فيه فلا فدية عليه وقد اوضحنا في شرح الكنز في جنايات الاحرام قال
الزيلعي ثمه لو اكل زعفرانا مخلوطا بطعام او طيب اخر ولم تمسه النار يلزمه دم
وان مسته فلا شيء عليه لانه صار مستهلكا انتهى السادسة منها اذا اختلط مائع طاهر
بماء مطلق فالعبرة في جواز الطهارة للغالب وكذا الحكم في اختلاط جامد طاهر
بماء مطلق فالعبرة في غير ان الغلبة فيه لا تعتبر الا بالسيلان وعدمه فان
غلب الماء عليه جازت الطهارة به ما لم يغلب عليه غيره وقد قال المصنف في البحر
واذا استويا لم يذكر في ظاهر الرواية انتهى وقد بينا في الطهارة من شرح الكنز
بما ذا تعتبر الغلبة فانه قد ذكر ثمه روايات ثم ذكر ضابطا للتوفيق بينها اخذا من
الزيلعي وخلاصة المذكور ان المخالط لا يخلو اما ان يكون جامدا او مائعا
فان كان جامدا فما دام يجري على الاعضاء فالماء هو الغالب وان كان مائعا
فلا يخلو اما ان يكون مخالفا للماء في الاوصاف كلها في اللون والطعم والرائحة
او في بعضها او لا يكون فان لم يكن مخالفا له في شيء منها كالماء المستعمل على قول
من يقول انه طاهر على ما هو الاصح وغير من المائعات التي لا تخالف الماء في الوصف
يعتبر بالاجزاء وان كان مخالفا له فيها فان غير الثلث او اكثرها لا يجوز الوضوء به
والا جاز وان خالفه في وصف واحد او في وصفين تعتبر الغلبة من ذلك الوجه
كاللبن مثلا يخالفه في الطعم واللون فان كان لون اللبن او طعمه هو
الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم
فتعتبر الغلبة فيه بالطعم فعلى هذا ينبغي ان يحمل جميع ما جاء منهم على ما يليق
به فيحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوضوء به والا فلا على ما اذا كان
المخالط مخالفا في الاوصاف الثلثة ويحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه
لا يجوز على ما اذا كان مخالفا في وصف واحد او في وصفين ويحمل قول من اعتبر
الاجزاء على ما اذا كان المخالط لا يخالفه في شيء من الصفات السابعة منها لو اختلط
لبن المراة بماء او بدواء او بلبن شاة فالمعتبر في ثبوت الرضاع والحرمة الغالب
بحسب الاجزاء في اختلاط اللبن وبحسب اللون او الطعم في اختلاط غيره
كما في قهستاني وتثبت الحرمة اذا استويا احتياطا كما في الخانية واختلف في ثبوت
الحرمة بالمغلوب فيما اذا اختلط لبن المراة بلبن اخرى فقال الشيخان لا يثبت
بالمغلوب منهما لان منفعة المغلوب لا تظهر في مقابلة الغالب فان قليل الماء
اذا وقع في البحر لا يبقى لاجزائه منفعة لكثرة التفرق واذا فاتت المنفعة
بسبب الغلبة بقي حكم الرضاع للكثير وقال محمد وزفر يثبت الحرمة بهما
لان الشيء لا يصير مستهلكا بجنسه بل يتقوى به وكل واحد منهما بسبب انبات
اللحم وانتشار العظم كما في الاختيار والصحيح ثبوت الحرمة بهما من غير
اعتبار الغلبة كما بيناه في كتاب الرضاع في شرح الكنز الثامنة اذا كان غالبه

٢ والا اي وان لم يغلب الماء فلا يجوز الطهارة به فيفيد عدم الجواز عند الاستواء وهو يخالف ظاهر عبارات القوم فان عبارتهم على جواز الطهارة به
صح

ماء المهدي حلالا فلا بأس بقبول الهدية واكل ماله اي طعامه الذي اباحه
ما لم يتبين انه من حرام لان اموال الناس لا تخلوا من قليل الحرام
فيعتبر الغالب وان كان غالب ماله حرام لا يقبلها اي هديته ولا يأكل
طعامه الا اذا قال انه حلال ورثه او جهة ملكه بان يقول ورثته او استقرضته
قال الحلواني وكان الامام ابو القاسم الحاكم يأخذ جوائز السلطان اي عطاياه
وكان يستقرض جميع حوائجه ويأخذ من الجائزة بان يقضي جميع دينه به كذا في
الخلاصة وحيلته اي في امثاله للتخلص عن تخبيث تناول ما لا يليق ان يشتري
شيئا بمال مطلقا اي بلا اضافة الى شيء كان يقول اشتريته بالف درهم
مثلا ثم ينقده من اي مال شاء فان ما اشتراه لا يتمكن فيه الخبث وكذا
اذا اضاف العقد الى الحلال ونقد من غيره كذا ذكره الامام الثاني يعني ابا يوسف
ناقلا عن الامام ابي حنيفة ونقل عن الامام ان المبتلى بطعام السلطان والظلمة
يتحرى فان وقع في قلبه حله قبل طعامه واكل والا اي وان لم يقع في قلبه
حله لا اي لا يقبل ولا يأكل لقوله عليه السلام استفت قلبك الحديث واخره
وان افتاك المفتون كما في جامع الصغير وجواب الامام اي وهذا الجواب
منه انما هو فيمن به ورع وصفاء قلب ينظر بنور الله ويدرك بالفراسة
لا في حق كل احد قال ذو النورين لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر
في طريقه الى اجنبية ايدخل علي احدكم بعين زانية فقال اوحيا بعد رسول
الله صلعم فقال رضي لا ولكن فراسة صادقة وعن بعضهم انه قال ما اكلت
طعاما حراما قط فانه ما قدم الي الا وقد شهد قلبي بحاله كما في البزازية
قال فقيه جان في الحظر والاباحة وشاه بجنا قالوا لا ينبغي ان لا يأكل من طعام
الولي لتكون تغييرا على الغالب انتهى التاسعة منها اذا اختلط حمامه
المملوك الوصف للتوضيح والا فالاضافة تغني عنه بغير المملوك يعني
بمملوك غيره ولم يكن تمييزها فظاهر كلامهم انه لا يحرم وانما يكره قال
في البزازية من اللقطة لا بل من كتاب جعل الابق اتخذ برج حمام في قرية
ينبغي ان يحفظها ويعلفها ولا يتركها بلا علف كيلا يتضرر الناس
باتلاف حبوباتهم في البيوت والمزارع او يبرزها او يرجمها في الدور والمنازل
ومحل استفادة الحكم المذكور انما قوله فاذا اختلط حمام غير صاحبها لا ينبغي له ان يأخذها
ولو اخذها طلب صاحبها كالضالة لئلا اخرجها فيها اخرى وان فرخ عنده ان كانت الام
غريبة لا يتعرض للفرخ وعلى القلب الفرخ له وكذا البيض لصاحب الام لانه تبعها وقال
السرخسي لا يحل فرخ الحمام المتولد في برجها المغصوبة الا اذا كان فقيرا وان كان غنيا
يتصدق على فقير ثم يشتريه منه فان لم يعلم ان فيه غريبا لا بأس به لان العدم اصل انتهى
وانت خبير بان ما اورده المص لا يكون مستفادا من هذا المنقول بل يستفاد خلافه لان حاصل
ما يستفاد منه ان اختلاط حمام الغير اما ان لا يكون معلوما او يكون معلوما فعلى الاول
لا بأس به وعلى الثاني اما ان يكون المختلط متميزا او لا فعلى الاول لا يأخذه ولو اخذه كان
كالضالة وعلى الثاني اما ان يكون الرجل غنيا او فقيرا فعلى الاول لا يحل الا اذا تصدق

قبح

على الغاصب

ينبغي

كالضالة
على فقير



على فقير ثم اشتراه منه وعلى الثاني يحل مطلقا ولا يخفى ان هذا المستفاد خلاف
ما ذكره المص العاشرة منها قال في القنية من الكراهية غلب على ظنه ان اكثر بياعات
اهل السوق لا تخلو عن الفساد فان كان الغالب هو الحرام يتنزه عن شرائه اي عن
شراء ما فيه ولكن مع هذا لو اشتراه يطيب له ما اشتراه لكن اذا كان عقد الشراء
صحيحا كما في القنية انتهى كلام القنية وقد قدمناه نقلا عن المحيط والملتقط في بحث
الثالث من مباحث فائدة اعتبار العرف حيث قال ثمة وفي الملتقط من
البيوع وعن ابي القاسم الصفار ان الاشياء على ظاهر ما جرت به العادة فان كان
الغالب الحلال في الاسواق لا يجب السؤال وان كان الغالب الحرام في وقت اذا كان
الرجل يأخذ المال من حيث وجده ولا يتأمل في الحرام والحلال فالسؤال عنه حسن
انتهى ثم قال في القنية ولا بأس بشراء جوز الدلال الذي يعد الجوز فيأخذ بالاصح
بلا صريح الاذن من كل الف عشرة على ان يكون اجرة لعمله وشراء لحم السلاخين
الذين يسلخون جلد المذبوح ويأخذون قدرا من لحمه من غير صريح الاذن اذا
كان المالك راضيا بذلك الاخذ عادة ولا يجوز شراء بيض المقامرين اي الذي يعني
القمار المكسرة صفة واقعية للبيض وشراء جوزاتهم اذا عرف انه اي المقامر
اخذها قمارا واما مسئلة الخلط فمذكورة باقسامها في البزازية قال فيها الخلط
اربعة ما يتوصل اليه يعني الى تمييزه باليسر كالدراهم السود بالبيض والجوز باللوز
لا ينقطع به حق المالك الثاني ما يتوصل اليه بالعسر كالشعير بالحنطة فينقطع
به في رواية الثالث خلط شيء بخلاف جنسه كدهن بخل فينقطع اجماعا الرابع
بالجنس كالبر بالبر والخل بالخل فينقطع عند الامام وعندهما له المشاركة خزانها
في الجواب عند الامام كذلك وعند محمد المشاركة بكل حال والثاني يجعل المغلوب
تابعا للغالب انتهى يعني لو خلط مال غيره بماله ان بلا اذن الغير فهي اربع
مسائل في الاولى منها لا ينقطع حق الغير ولا يكون من المسائل الخارجة من
القاعدة في الثانية ينقطع في رواية فيكون من المسائل الخارجة على هذه الرواية
وفي الثالثة ينقطع اجماعا فيكون من الخارجة مطلقا وفي الرابعة ينقطع عند الامام
وتثبت المشاركة عندهما فيكون من المسائل الخارجة على قول الامام لا على قولهما وان
كان الخلط باذن الغير فلذلك الجواب عند الامام بلا فرق بين ما يكون بالاذن
وبين ما لا يكون به وعند محمد له المشاركة فلا يكون من المسائل الخارجة على قوله
وعند ابي يوسف يملكه صاحب الغالب فيكون من الخارجة واما مسئلة اختلاط
الحلال بالحرام في البلد يعني ان ما ذكرناه بيان اختلاط الحلال والحرام في يد شخص
او في الاسواق واما اذا اختلط في البلد فانه يجوز الشراء والاخذ لعدم امكان
التحرز منه او لتعسره الا ان تقوم دلالة على انه اي الماخوذ من الحرام فلا يأخذه
كما في مدخول الفطرة غير موجود ههنا بل موضعه بياض حال في نسخة المص كان قبل
مكانه حررها قبل ان يجد محلها فابقي موضعه للالحاق ثم لم يتيسر تداركه لكن
لا حاجة لذكر هذه المسئلة ولا لطلب من يصرح بها لكونها مستفادا من
المتقدمة بالطريق الاولى تمة مباحث القاعدة الثانية من النوع الثاني

ونه

للقواعد يدخل في هذه القاعدة وهي اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ما اذا
جمع بين حلال وحرام في عقد او نية ويدخل ذلك يعني الجمع بين الحلال والحرام
في العقد في ابواب شتى من الفقه منها اي من تلك الابواب النكاح اي بابه قالوا
فيه لو جمع في عقد بين من تحل من النساء ومن لا تحل منها ثم اشار الى بيان من لا تحل
بقوله محرمة اي كامرأة حرم نكاحها له على التأبيد ومجوسية اي عابدة النار ووثنية
اي عابدة الوثن اي الصنم وخلية وهي قد صحح بالخاء المعجمة فعيلة من الخلو فيكون
بمعنى الخالية عن الزوج او النكاح وانت خبير بانه لا معنى له ههنا فكانه وقع تصحيفا
من حبلى فان الحبلى من نكاح الغير لا يصح نكاحها ومنكوحة لغيره ومعتدة غيره ومحرمة
قد صححه بعضهم على صيغة الفاعل من الحرام وانت خبير بانه لا يصح لان نكاحها صحيح
عندنا وان لم يجز وطؤها فالصواب ان يصحح على صيغة المفعول من التحريم على ان يكون
المراد بها من لا يجوز نكاحها من غير المحارم كاخت الزوجة وعمتها مثلا صح نكاح
الحلال منهما اتفاقا وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في انقسام المسمى من المهر
وعدمه اي عدم القسامة فانه ينقسم عندهما لا عنده وهي اي هذه المسئلة في الهداية
بل في اكثر الكتب الفقهية من الكنز والدرر وغيرهما وليس منه اي من قبيل الجمع بين من تحل
ومن لا تحل ما اذا جمع بين خمس من النسوة او اختين في عقد واحد فانه اي العقد
يبطل في الكل فيهما لان المحرم الجمع بينهن في الاولى او بينهما في الثانية لا احديهن
تعيينا في الاولى او احديهما كذلك في الثانية فقط كما هو كذلك في المسئلة المتقدمة
وكذا لو تزوج امة وحرة معا في عقد واحد بطل النكاح فيهما بخلاف ما لو تزوج بعقدين
فانه ان كان المقدم عقد الحرة بطل الثانية وان كان عقد الامة صح فيهما ولكن الذي ذكره
من بطلان النكاح فيهما يخالف ما ذكره الزيلعي ويخالف ايضا ما ذكره المص في البحر نقلا
عن المحيط حيث قال ثمه وفي المحيط ولا يجوز نكاح الامة على الحرة ولا معها ويجوز
نكاح الحرة على الامة ومعها انتهى فانه يقتضي صحة نكاح الحرة دون الامة في الصورة
المفروضة ومنها اي ومن الابواب التي دخل في القاعدة المذكورة المهر اي باب
المهر فاذا سمي في عقد النكاح ما يحل اي يجوز ان يجعل مهرا وما يحرم اي لا يجوز
كان يتزوجها على عشرة دراهم ودن من خمر فلها العشرة وبطل الخمر ومنها اي من تلك
الابواب الخلع فكالمهر الظاهر انه يذكر احد منهما او يقول فهو كالمهر فلو جمع في بدل
الخلع بين ما يصلح مهرا وبين ما لا يصلح صح الخلع بما يصلح فلو خالعها على هذا العبد ودن
من خمر صح الخلع بالعبد وبطل ذكر الخمر فيهما اي في هذه الابواب غلب الحلال الحرام
فلم يفسد العقد به لما ان اشتراطه اي الحرام بمنزلة الشرط الفاسد وهما اي النكاح
والخلع لا يبطلان بجهالته اي بالشرط الفاسد واما اذا تزوج الولي لابن الصغير باكثر
من مهر المثل بما لا يتغابن كان يزوجه بالف ومهر مثلها خمس مائة فان النصف منه
لكونه مهر المثل مبيح والنصف الاخر لكونه زائدا عليه محرم فان كان الولي الذي
زوجه ابا او جدا صح العقد عليه اي على اكثر من مهر المثل وان كان له خيار فسخ با
بالبلوغ لان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة مع ان في النكاح مقاصد
تربو على قيمة المهر وقالا لا يجوز العقد ان زاد بما لا يتغابن لان الولاية

مقيدة



مقيدة بالنظر فعند فواته يبطل العقد وان اي وان لم يكن الولي ابا او جدا فسد
النكاح وقيل يصح بمهر المثل يعني حمل بعضهم عدم جواز تزويج غير الاب او الجد
الصغير باكثر من مهر المثل على عدم جواز الزيادة على مهر المثل الا على عدم جواز العقد
كما حمل البعض عدم الجواز عندهما في تزويج الاب او الجد على عدم جواز الزيادة وصحة
النكاح بمهر المثل لكن هذا الحمل غير صحيح قال في التلويح في مباحث العوارض المكتسبة
ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرح
بذلك لانه قد اشتهر في بعض الكتب ونقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة
لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
انتهى ولكن نقل عن الجواهر والجوامع جواز ذلك وان كان الصحيح عدم الجواز ومنها
اي ومن تلك الابواب البيع فاذا جمع في البيع بين حلال وحرام صفقة واحدة
اي عقدا واحدا فان كان الحرام ليس بمال اصلا كالجمع بين الزكية والميتة وكذا بين الحر والعبد
فانه يسري البطلان الى الحلال يعني الزكية في الاولى والعبد في الثانية مطلقا عند الامام
وعندهما ان بين ثمن كل منهما عند بعض لقوة بطلان الحرام لفقد المالية فيه من كل وجه
وكذا اذا جمع بين خل وخمر يعني يسري البطلان الى الخل قال في الخانية وفي دن الخل اذا كان
احدهما خمرا عند الامام وهذا لو جمع بين خمر وعبده سواء انتهى وان كان الحرام ضعيفا
عطف على قوله فان كان ليس بمال كان يكون مالا في الجملة كما اذا جمع بين المدبر والقن
والمكاتب او بينه وبين ام الولد او بين عبده وعبد غيره فانه لا يسري الفساد في الكل
الى القن لضعفه اي لضعف الحرام وهو المدبر والمكاتب وام الولد وعبد الغير لان كل
مما ذكر مال في الجملة فلهذا يدخل في البيع ثم ينقض في حق كل منهما فلا يلزم فيه الشرط
الفاسد ولا البيع بالحصة ابتداء وانما يلزم بقاء وهو غير مفسد واختلف
في سراية الفساد الى الحلال فيما اذا جمع بين وقف وملك والاصح انه لا يسري
الفساد الى الملك لان الوقف مال وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله والاصح
انه يجوز في الملك لان الوقف مال ولهذا ينتفع به انتفاع الاموال بذاته لا
لا يباع لاجل حق تعلق به وذلك لا يوجب فساد العقد فيما ضم اليه كالمدبر
ونحوه كما في الزيلعي نعم اذا كان الوقف مسجدا عامرا فهو كالحر يسري الى الفساد
الى ما ضم اليه بخلاف المسجد الغامر ثم اوضح لفظ الغامر بقوله بالمعجمة اي بالغين
المعجمة ومعناه بقوله اي الخراب فكالمدبر اي فالمسجد الخراب كالمدبر لانه مجتهد
فيه مثله قال في الخلاصة رجل اشترى قرية ولم يستثن منها المسجد والمقبرة
فسد البيع وهذا اذا كان المسجد معمورا فان خرب ما حوله واستغنى الناس
عنه لا يفسد العقد في الباقي انتهى ونقل ان المرحوم المولى مفتي الانام شيخ الاسلام
ابو السعود العمادي واكثر علماء عصره افتوا بعدم صحة بيع ملك ضم الى وقف
مسجد كما لا يصح فيما ضم الى المسجد وكتبوا فيه رسائل منهم مولانا عصام الدين
احمد الشهير بطاش كبرى زاده ومولانا احمد الشهير بقاضي زاده ثم لما صار
مفتيا رجع عنه وافتى بصحته مع الملك بحصته من الثمن ثم فرقوا بين
المسجد وغيره رجعوا بعد زمان لمولانا ابو السعود كما في بعض الرسائل والمص رد

عليهم في شرح الكنز حيث قال ثم اعلم انه قد وقعت حادثة في قسطنطينية هي جمع بين وقف وملك وباعهما صفقة واحدة فقضى قاضي مفتيها بعدم الصحة في الملك كالوقف فاعترض عليه بانه مخالف للاصح فاجاب بانه محمول على وقف لم يحكم بصحته ولزومه ليكون كالمدبر مجتهدا فيه اما ما قضى القاضي به فهو كالحر للزومه اجماعا فيسري الفساد الى ذلك الملك ولكن يرد عليه ما صرح به قاضيخان في فتاواه ان الوقف بعد القضاء يسمع دعوى الملك فيه وليس هو كالحر بدليل انه لو ضم الى ملك لا يفسد البيع في الملك وهكذا في الظهيرية وهذا لا يمكن تأويله فوجب الرجوع الى الحق وهو اطلاق الوقف لانه بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول ابي يوسف المفتى به او هو لضعف غلته كما هو قولهما او لورود غصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيخان او القضاء فاجي جنس بيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ويشتري بدله ما هو خير منه كما في معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الاسباب المجوزة لبيعه وهو الموفق للصواب انتهى ومن هذا القبيل اي من قبيل ما اجتمع فيه المحرم والمبيح ما اي البيع الذي شرط الخيار فيه اكثر من ثلثة ايام واسقط فيه الزوائد قبل دخول ثم اشار الى وجه كونه من هذا القبيل بقوله فانه اي شرط الخيار يصح في الثلثة ويبطل فيما زاد عليها وكلامه ظاهر كلامه انه لو شرط اكثر من ثلثة كان الشرط صحيحا في الثلثة وباطلا فيما زاد عليها وهو خلاف المذهب اضرب عنه بقوله بل يبطل في الكل اي في جميع الايام لكن اذا اسقط الزائد قبل دخوله انقلب صحيحا ومنه اي ومن هذا القبيل ما اذا جمع بين المجهول والمشترى ومعلوم له فان الفساد انما يلزم من جهل المشترى دون البايع كما في البزازية في البيع ما فان كان المجهول لا يفضي الى المنازعة بجهالته بين البايع والمشتري بان كانت جهالته يسيرة كما اذا باع هذا الغلام وما في هذا البيت صفقة واحدة ولم يعلم المشتري بما في البيت يصح البيع فيهما ولا يفسد بضمه من المجهول واما اي وان لم يكن المجهول كذلك بل كانت جهالته مفضية اليها كما اذا باع هذا الغلام وما في هذه الدار فان الجهالة فيها كثيرة مفضية اليها فيفسد البيع في الكل اي في كل من المعلوم والمجهول كما علم في البيوع لم اظفر بالتصريح بحكم الجمع بين المعلوم والمجهول في البيع لكن ينبغي ان يكون الحكم كما ذكره المص وههنا مسائل ينبغي ان يشار اليها منها لو اشترى جارية بالف ثم باعها واخرى معها بالف من البايع قبل نقد الثمن جاز البيع في التي لم يشترها من البايع ويفسد في الاخرى فانه وان لزم فيه شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فيفسد البيع فيما اشتراه من البايع لكن الفساد فيه لكونه ضعيفا لا يشيع كما في الزيلعي ومنها لو اشترى مملوكا فباعه مع مملوك له قبل ان يقبض ما اشتراه جاز البيع في الذي عنده عند اصحابنا الثلثة كما في الخلاصة ومنها اشترى عشر بيضات فوجد احديها مذرة لا قيمة لها او عشر بطيخات واحديها فاسدة لا قيمة لها فسد البيع في الكل لانه اشترى مالا وغير مال بخلاف الزائد في المكيل لانه لا يضاف العقد اليه ومنها اذا وجد جوزة فاسدة من عشر جوزات فسد البيع في كلها وجوزة فاسدة في مائة جوزات معدومة كما في الحاوية القدسية وقوله معدومة يعني في حكم المعدومة فلا يفسد به البيع ومنها





اي ومن تلك الابواب الاجارة اي بابها وهي اي الاجارة كالبيع لاشتراكهما في انهما يبطلان بالشرط الفاسد فكما يفسد البيع في الكل فيما لو جمع بين حلال وحرام للزوم كون قبول البيع فيما هو غير محل للبيع شرطا في بيع الاخر كذلك ينبغي ان تفسد الاجارة في الكل فيما لو جمع بين ما يصح استيجاره وما لا يصح كما لو استاجر عبدا للخدمة وجارية للغناء او للنوح شهرا صفقة واحدة ولكن لم اظفر بالتصريح به ومن جوابه لو استاجر دارا كل شهر بكذا فانه يصح في الشهر الاول فقط الا ان يسمي الكل لان كلمة كل اذا دخلت مجهولا وافراده معلوم ينصرف الى الواحد لكونه معلوما ويفسد في الباقي للجهالة كما اذا باع صبرة من طعام كل قفيز بدرهم فانه يجوز في قفيز واحد فكذا هذا كما في الزيلعي فهي كل من المسئلتين من الباب لم يسر الفساد للجهالة الى الجميع ولم ار الان حكم ما اذا استاجر نساجا لينسج له ثوبا من غزل المستاجر طوله كذا ذراعا وعرضه كذا فخالف النساج بزيادة او نقصان هل يستحق بقدره اي بقدر ما زاد او شيئا زائدا على المسمى او لا يستحق اصلا وهل يحط بقدر ما نقص شيء منه او لا اقول والذي استفيد مما ذكر في الخانية ان يكون لصاحب الغزل الخيار ان شاء ضمنه مثل غزله وكان الثوب للنساج وان شاء اخذ الثوب ثم في الزيادة لكون النساج متبرعا له الاجر المسمى فقط وفي النقصان اعطاه من الاجر بحساب ما نقص او اجر المثل لكن لا يزاد على حسابه ما سمى حيث قال فيها رجل دفع غزلا الى حائك لينسجه ثمانيا في اربع فحمله اكبر من ذلك او اصغر كان لصاحب الغزل الخيار ان شاء ضمنه مثل غزله وان شاء اخذ الثوب واعطاه الاجر المسمى ولا يزيد على الاجر في الزيادة وفي النقصان اعطاه من الاجر بحساب ما نقص ولا يجاوز المسمى وكذا ان امر صفيقا فجاء برقيق او على العكس لانه في الزيادة متبرع وفي النقصان نقص العمل وان امره ان ينسج ثمانيا في ثمان فنسج ستا في ثمان ان شاء ترك الثوب عليه وضمنه غزله وان شاء اخذه واعطاه بحساب ثلثة ارباع الاجر الذي سماه كما لو امر لبانا ان يضرب له لبنا فضرب البعض وفات وقت البناء يجب الاجر بحساب ما عمل ومن المشايخ من فرق بين الثوب وبين اللبن فقال في اللبن يجب له حصة ما عمل من الاجر الذي سماه وفي الثوب له اجر مثله ولا يزاد على ثلثة ارباع ما سمى انتهى وفيها كلام اخر متعلق بهذا المقام تركناه مخافة الاطناب وقال في الخانية اذا دفع الى حائك منوين من غزله وامره بان ينسج له منه ثوبا سبعا في اربع فنسج له ستا في اربع ان شاء ضمنه مثل غزله والثوب للحائك وان شاء اخذ الثوب واعطاه الاجر وقال الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي عندي انه يعطى اجر مثله لا يزاد على ثلثة ارباع المسمى انتهى وهكذا في البزازية بعينها والظ ان يقال على ثلثة ارباع المسمى فكان لفظ الارباع وقع تحريفا من الاسباع فيهما ومنها اي من تلك الابواب الكفالة والابراء فان الكفالة قد تكون بما تصح به الكفالة وبما لا تصح به معا كما اذا كفل بدين وبنفس في زيد معا وكذا الابراء قد يكون عما يصح ابراؤه وعما لا يصح معا كما اذا ابراه عن دين وعين معا وينبغي ان لا يتعدى الفساد فيهما الى الجز الاخر اما في الابراء فلانه ليس من العقود المتعلقة على

على الايجاب والقبول حتى جعل الجمع بينهما بمنزلة جعل الفاسد شرطا لقبول الاخر فيفسد
في الجائز ايضا واما في الكفالة فلانها وان كانت من العقود عند الامام ومحمد لكنها
ليست مما يبطل بالشروط الفاسدة كما صرحوا به وقالوا لو قال لها ضمنت لك
نفقتك على زوجك كل شهر فانه يصح في شهر واحد فقط عند الامام ومحمد لانه اضيف
الى ما لا يعلم غايته فصار كاجارة الدار كل شهر كما في نفقات البزازية فكان المراد
من نقل هذه المسئلة تاييد قوله ينبغي ان لا يتعدى الى الجائز حيث لم يتعدى الفساد
في هذه الكفالة الى الكل ولكن قد تقدم عدم السراية في مثله في الاجارة والبيع مع كونهما
مما يسري فيه الفساد الى الجائز ومنها اي ومن تلك الابواب الهبة اي بابها وهي لا تبطل
بالشروط الفاسدة لان الشروط الفاسدة من باب الربوا وهو يختص بالمعاوضة المالية
دون غيرها من المعاوضات والتبرعات فلا يتعدى الفساد الى الجائز لعدم تاثير
الشرط الفاسد فيها فلو وهب وسلم لمسلم دنا خل وخمر صح في الخل ومنها اي و
ومن تلك الابواب الاهداء قالوا لو اهدى الى القاضي من له عادة قبل تقلد القضاء
واما من لم يكون عادة له فلا يجوز اهداؤه اصلا وزاد على ما كان عادة له ففي هذه
الصورة المقدار المعتاد حلال وما زاد عليه حرام لكن لم يؤثر الحرام في الحلال ومن ثمه
قال يرد القاضي الزائد على المعتاد لا الكل كما في فتح القدير فلم يتعدى الفساد الى الجائز
او لو يرد اليه لوجب الكل وظاهر كلامه ان مراده من قوله زاد في القدر ولا وان
زاد في المعنى كان كانت اي كما في ان كانت ولو قال بان كانت الكتان او صح
عادته اهداء ثوب كتان فاهدى ثوبا حريرا قيمته ازيد من الكتان لم اره اي
لم ار فيه الآن نقلا لاصحابنا ولكن ينبغي وجوب رد الكل لا وجوب الرد
بقدر ما زاد في قيمته لعدم تميزها اي لعدم امكان تمييز نفس الزيادة ونفرقها
عن المعتاد الجائز ومنها اي من تلك الابواب الوصية فلو اوصى لاجنبي ووارثه
فللاجنبي نصفه وبطلت الوصية للوارث كما في الكنز لانه اوصى بما يملك وبما لا يملك
فصح فيما يملك وبطل في الاخر وكذا الحكم لو اوصى لقاتل وللاجنبي فيكون
نصفه للاجنبي وبطل للقاتل فلم يتعد الفساد الى الجائز فيها ايضا ومنها اي من
تلك الابواب الاقرار قال الزيلعي فيها اي في الوصية لو اقر المريض في مرض موته
بعين او دين لوارثه ولاجنبي كان يقول هذا العين لزيد وعمرو او يقول لهما
على كذا درهما وكان زيد وارثه دون عمرو لم يصح الاقرار في حق الاجنبي ايضا
اي كما لا يصح في حق الوارث انتهى كلام الزيلعي والفرق بينهما ان الوصية
انشاء الفرق فهو تمليك مبتدأ لهما والشركة تثبت حكما للتمليك فيصح في
في حق من يستحقه دون الاخر لان بطلان التمليك لاحدهما لا يوجب بطلان
التمليك للاخر واما الاقرار فاخبار عن كائن وقد اخبر بوصف الشركة في الماضي
ولا وجه لاثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر به ولا اثبات هذا الوصف
لانه يصير الوارث شريكا كما في الزيلعي وهذا الذي ذكر حكم الاقرار لهما
عند تقارضهما واما حكمه عند عدم تقارضهما فهو ما اشار اليه بقوله وفي الجمع من كتاب
الاقرار لو اقر مريض بالف لوارث مع اجنبي فتكاذبا في الشركة اي انكر كل منهما

اي باب الوصية والاقرار منها





شركة الاخر صح اي جعل محمد اقراره صحيحا في حصة الاجنبي خلافا لهما انتهى كلام
الجمع لانه ان شركة الوارث للاجنبي كان مانعا من صحة اقراره لتضمنه الاقرار للوارث
فلما ارتفع المانع بالتكذيب يكون نصف ما اقر به للاجنبي كما لو اوصى لاجنبي مع
وارثه ورده الوارث ينفذ في حق الاجنبي ولهما ان الاقرار اخبار فينعقد
على وجه الشركة غير جائز وعلى وجه عدم الشركة ايضا لانه لم ينعقد لما لم يقر به فلا يصح بخلاف
الوصية لانه انشاء تصرف كذا في شرح المجمع وقال فيه قيد بالتكذيب لانه لو تصادق
المقر لهما بطل الاقرار في الكل اتفاقا واما اذا كذب الوارث المقر في الشركة وصدقه
الاجنبي فبطلانه على الخلاف ايضا لكن الصحيح ان يقال يجوز الاقرار اتفاقا انتهى
وقال في الزيلعي بعد بيان البطلان في الكل قال في النهاية قال التمرتاشي هذا اذا تصادقا
اما اذا انكر الاجنبي شركة الوارث او انكر الوارث شركة الاجنبي فانه يصح اقراره في
في حصة الاجنبي عند محمد انتهى ومنها اي من تلك الابواب باب الشهادة فلو جمع فيها
اي في الشهادة بين من يجوز شهادته له ومن لا يجوز شهادته له فالحكم فيه انه لا تجوز
الشهادة لواحد منهما كما اشار اليه قوله ففي الظهيرية منها اي من الشهادة رجل مات
واوصى لفقراء جيرانه بشيء وانكر الورثة وصيته بذلك فشهد على تلك الوصية
رجلان غنيان من جيرانه لهما اي لذينك الرجلين صفة بعد صفة لرجلان اولاد
محاويج فقراء جمع محتاج قال محمد لا تقبل شهادتهما اصلا لانهما شهدا لاولادهما
فيما يخص لاولادهما من ذلك الشيء الموصى به فبطلت شهادتهما في ذلك اي فيما
يخص اولادهما فاذا بطلت الشهادة في حق الاولاد بطلت اصلا لان الشهادة
واحدة فلا يتجزى الى الصحيحة والباطلة كما لو شهدا على رجل انه قذف امهما وفلانة
فلا تقبل شهادتهما في حق واحدة منهما وذكر محمد في وقف الاصل اذا وقف على فقراء
جيرانه فشهد بذلك فقيران من جيرانه جازت شهادتهما قال الفقيه ابو الليث
ما ذكر في الوقف قول ابي يوسف واما على قياس قول محمد فينبغي ان تبطل في الوقف
ايضا كما لا تقبل في الوصية لان عند ابي يوسف يجوز ان تبطل الشهادة في البعض وتبقى
في البعض ومن ذلك ما سيذكره المص في القاعدة السادسة من قوله ثمنية قتلوا رجلا
عمدا ثم شهدوا بعد التوبة ان الولي عفى عنا قال الحسن لا تقبل شهادتهم الا ان يقول
اثنان منهم عفى عنا وعن هذا الواحد وعلى هذا الوجه قال ابو يوسف يقبل في حق الواحد
انتهى وعلى قول محمد لا تقبل اصلا ويحتمل ان ما ذكره محمد في الوقف محمول على ما اذا كانوا
قليلا يحصون انتهى هكذا في عامة النسخ لكن فيه سهو ظاهر والصواب
ان يقال ويحتمل ان ما ذكره في الوقف محمول على ما اذا كان جيرانه كثيرا لا يحصون
وما ذكر في الوصية محمول على ما اذا كانوا قليلا يحصون على وفق ما ذكر في الخانية هذا
ثم اقول انما يسوغ هذا الاحتمال لان محمدا ما ذكر في الزيادة لو ان سرية رجعت الى دار
الاسلام باسارى فقالت الاسارى نحن من اهل الاسلام او من اهل الذمة اخذنا
هؤلاء في دار الاسلام وقالت السرية هم من اهل الحرب اخذناهم في دار الحرب كان
القول قول الاسارى لان ثبوت اليد عليهم لم يعرف الا في دار الاسلام فهو دار عصمة
فكل من كان فيها يكون معصوما ظاهرا فان اقامت السرية البينة على دعواهم انهم

من التجار جازت شهادتهم وان كانوا من السرية لا تقبل ولو كانت المسئلة على هذا
الوجه من الجيش فشهد بعض الجيش بذلك جازت شهادتهم لان السرية قوم
محصورون فكانت شهادة البعض شهادة على حق نفسه واما الجيش فهو جمع
عظيم فلا يعتبر حقهم مانعا من الشهادة كذا في الخانية قال بعد هذا المنقول ان شهودا
لهم ان كانوا قوما محصورين لا يجوز شهادة بعضهم فيما كان لهم وان كانوا كثيرا
بحيث لا يدخلون تحت الضبط يجوز شهادة بعضهم فيما كان لهم فيه لا حق
من شهد فيه لغاية قلته لا يكون مانعا من قبول شهادتهم وفي القنية اخ واخت
ادعيا ارضا في يد اخر وشهد زوجها اي زوج الاخت ورجل اخر على تلك الدعوى
ترد شهادتهما في حق الاخت وكذا في حق الاخ فان الشهادة متى رد بعضها
رد كلها فهذه الشهادة لما ردت في حق الاخت لعدم جواز شهادة الزوج لها
وعدم بقاء نصاب الشهادة بدون الزوج ردت في حق الاخ ايضا لعدم التجزي وفي روضة
الفقهاء اذا شهد لمن لا يجوز الشهادة له كالزوجة للزوج في المسئلة المتقدمة
ولغيره كالاخ بالنسبة الى الزوج فيها فان الشهادة لاخ زوجته جائزة لا يجوز
لمن لا يجوز له الشهادة بالاتفاق واختلف في حق الاخر فقيل بطلانها فالحكم
بكونها مردودة في حق الاخر ايضا في المسئلة المتقدمة مبني على هذا القول وقيل
لا تبطل كما تقدم نقله عن ابي يوسف انتهى كلام القنية وكتبنا في شرح الكنز ان شهادة
العدو لا تقبل اذا كانت العداوة لاجل الدنيا سواء كانت الشهادة على عدوه او على
غيره بناء على انها اي العداوة لاجل الدنيا فسق وهو اي الفسق لا يتجزى اي لا ينقسم
الى الاحاد حتى يكون فاسقا في حق عدوه وعادلا في حق غيره وفيه ان عدم انقسام
شيء الى شيء لا يستلزم عدم اتصاف شخص بها فان الاكل لا ينقسم الى [illegible] مع انه
يجوز ان يكون الرجل اكلا او شاربا والاظهر ان يقول بدل قوله لا يتجزى لا يجتمع
مع العدل ثم هذا الكلام انما يتم على تقدير ان يكون العلة في عدم القبول الفسق واما
على تقدير ان يكون تهمة التشفي كما يدل عليه ما نقل عن ابن الكمال من ان شهادة العدو
لعدوه جائزة كما في البحر فلا ومن هذا القبيل اي مما اجتمع فيه ما يجوز وما لا يجوز
اختلاف ان صدق في الشهادة وهو مانع من قبولها اي الشهادة لان احدهما
طابق الدعوى والاخر خالفها وهذا التعليل انما يتم لو استلزم اختلاف الشاهدين
مخالفة احدى الشهادتين الدعوى وذلك مم فان المدعي لو ادعى الشتم مطلقا
وشهد احدهما عليه بانه قال يا فاجر والاخر بانه قال له يا فاسق لا تقبل كما في
الحاوي مع انه لا مخالفة للدعوى في واحدة منهما وكذا لو قام ش على الصلح
فاحتاجهما القاضي الى بيان التاريخ فقال احدهما انه كان منذ سبعة اشهر
او اقل او اكثر وقال الاخر انه منذ نصف سنة او ازيد لا تقبل لما اختلفا
هذا الاختلاف الفاحش كما في الحاوي ايضا مع عدم المخالفة للدعوى بل المستفاد
من الهداية وغيرها ان العلة لعدم القبول عند اختلاف الش عدم نصاب
الشهادة في كل من المشهود به وعند مخالفة الدعوى عدم تحقق الدعوى مع انها
شرط لقبول الشهادة الغير الحسبة وكتبنا في من الفوائد المستغنى من ذلك

اي من كون



اي من كون اختلاف الشاهدين مانعا من القبول قال ثم بعد ما ذكر سبع مسائل
تفصيلا وذكرت في الشرح ست عشرة اخرى فالمستثنى ثلث وعشرون ثم رايت في الخلاصة
باب الشهادة بالوكالة مسائل تزاد عليها فليراجع وقد ذكر في الشرح ان المستثنى
اثنتان واربعون انتهى ومنها اي من الابواب المذكورة القضاء اي بابه فانه
قد يجتمع فيه من يجوز قضاؤه له ومن لا يجوز كما لو ادعى ابن القاضي ورجال
اخر عينا لهم على اخر واقاموا البينة فقضى به لهم جميعا فانه يمتنع القضاء للابن
فاذا امتنع القضاء للبعض امتنع للباقين كما في شهادة البزازية لم اجده ثمه ولا في
غيره ولكن الحكم كذلك ومنها اي من الابواب المذكورة باب العبادات فلو جمع في الصوم بين
ما يصح نيته كاليوم الاول من الشهر وبين ما لا يصح كالايام الباقية ونوى بعد
الغروب صوم جميع الشهر بطل صومه بتلك النية فيما عدا اليوم الاول فان ابتداء
وقت النية المعتبرة فلا يصح صومه حتى لو لم يجدد النية بعد اليوم الاول ولم يتناول
بشيء من المفطرات لم يكن صائما وليس منه اي من قبيل ما ذكر ما اذا عجل زكوة
سنتين فانه ان كان بعد ملك النصاب فهو اي التعجيل صحيح فيهما اي في السنتين
عندنا والا اي وان لم يكن بعد ما ملك النصاب فلا يكون صحيحا فيهما فلم يكن
من قبيل ما جمع فيه بين ما يصح وبين ما لا يصح وليس منه ايضا ما اذا نوى حجتين
حجتين واحرم بهما معا فانا نقول بدخوله فيهما لكن اختلفوا في وقت رفضه
لاحدهما كما علم في باب اضافة الاحرام الى الاحرام قد تقدم ما يتعلق بهذه المسئلة
في البحث الاول من مباحث النية وليس منه ايضا ما اذا نوى التيمم لفرضين
لانا نقول يجوز له اي للمتيمم ان يصلي بالتيمم الواحد في الوقت ما شاء من الفرائض
والنوافل فليس فيه جمع بين ما يجوز وبين ما لا يجوز حتى يكون من هذا القبيل
ومنها اي ومن تلك الابواب ما اذا صلى صلوة الجنازة على حي وميت كما اذا
اذا حضرت جنازتان فصلى عليهما فاذا احدهما حي ينبغي ان تصح الصلوة على الميت
اوليس فيه ما يوجب الفساد الصلوة عليه ومنها اي من تلك الابواب ما اذا
استنجى للبول بحجر بعدما انتشر البول على راس الذكر ثم نام واحتلم فامنى
فاصاب المني ثوبه فانه قد اجتمع ما يطهر بالفرك وما لا يطهر به فغلب ما لا يطهر
كما قال لم يطهر المني بالفرك لان البول المختلط لا يطهر به اي بالفرك فلا يطهر
المني الذي اختلط البول كما صرحوا به ولهذا اي ولاجل ان اختلاط ما لا يطهر
يوجب عدم طهارة المني ايضا بالفرك قال شمس الائمة السرخسي مسئلة فرك المني
مشكلة لان كل فحل يمذي اولا يعني قبل الامناء فيختلط به المني لكن بالكلية
غير ثابتة عند الكل ولهذا قال في الخلاصة لكن هذا يعني كونه طاهرا بالفرك
ان لم يخرج المذي قبل خروج المني انتهى والمذي لا يطهر بالفرك فكذا المني
اللهم الا ان يجعل المذي تبعا للمني انتهى كلام السرخسي وقد يقال يمكن جعل
البول الباقي بعد الاستنجاء بالحجر تبعا للمني ايضا اي كما يجعل المذي تبعا له
وجوابه اي جواب ما يقال ان التبعية انما هو لازم له اي للمني وهو اي اللازم
المذي بخلاف البول فانه غير لازم فلا يكون تبعا له ولم ار من نبه عليه اي على هذا

بالجواب ومنها اي من الابواب المذكورة بابي الطلاق والعتاق فلو طلق زوجته
وغيرها اي غير زوجته يعني الاجنبية او اعتق عبده وعبد غيره او طلقها اي
زوجته الواحدة اربعا فكذا فانه قد جمع بين ما يملكه وبين ما لا يملكه فتصرفه ينفذ
فيما يملكه كطلاق زوجته وعتق عبده والثلث من الطلقات لا فيما لا يملكه
كطلاق غير زوجته وعتق عبد غيره والزائد على الثلث من الطلقات لزوجته
الواحدة ومنها اي ومن تلك الابواب الرهن لو استعار شيئا ليرهنه على
قدر معين من الدين ثم رهنه بازيد من ذلك القدر فانه قد اجتمع فيه ما
يجوز وما لا يجوز ثم اراد ان يشير الى بيان حكمه بقوله فان خالف ولو
عين المعير قدرا اي قدرا ما يرهنه به او جنسا اي جنس ما يرهنه به او بلدا
اي البلد الذي يرهنه فيه فخالف المستعير في شيء من ذلك فان لم يهلك
(بحضرة الراهن)
الرهن كان للمعير ان يسترده من المرتهن وان هلك كان بالخيار
حيث ضمن المعير المستعير قيمته او ضمن المرتهن لان كل واحد منهما متعد في حقه
فصار الراهن كالغاصب والمرتهن كغاصب الغاصب لان التقييد بالقدر
مفيد بنفي الزيادة لان غرضه الاحتباس بما تيسر اداؤه وبنفي النقصان
ايضا لان غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر بمقابلته عند الهلاك ليرجع عليه به
بالكثير والنقصان يمنعه من ذلك فيكون متعديا وكذلك التقييد بالجنس
والبلد مفيد لتيسر بعض الاجناس في التحصيل دون البعض وتفاوت البلدان
في الحفظ والامانة فيضمن بالمخالفة ولا يخفى ان لزوم الضمان في الكل
وجواز الاسترداد من المرتهن يدل على سراية الفساد الى الكل واستثنى
الشارح الزيلعي من لزوم الضمان بالمخالفة بالنقصان ما اذا عين له اكثر من قيمته
فرهنه باقل من ذلك القدر ولكن كان الرهن بمثل قيمته او اكثر من قيمته فانه لا يضمن
لكونه اي هذا الخلاف خلافا الى خير لان غرضه من الرجوع عليه بالكثير حاصل مع ذلك مع تيسر
ادائه لانه لا يرجع الا بقدر القيمة لان الاستيفاء لا يقع الا به فتعيينه اكثر من قيمته غير مفيد
في حقه بل فيه ضرر لتعسر ادائه انتهى كلام الشارح الزيلعي ومنها اي من تلك الابواب
المذكورة فانه لو شرط الواقف ان لا يوجر وقفه اكثر من سنة واحدة فزاد الناظر
عليها اي على السنة بان آجره باكثر منها وظاهر كلامهم اي الفقهاء الفساد اي فساد
الاجارة في جميع المدة لا فيما زاده على المشروط يعني السنة فقط لانها اي الاجارة كالبيع
في انه لا يقبل تفريق الصفقة وصرح به اي بعدم قبول الاجارة تفريق الصفقة
في فتاوى قارئ الهداية ثم قال فيه والعقد اذا فسد في بعضه فسد في جميعه وقد تقدم
كون باب الاجارة مما يجتمع فيه ما يجوز وما لا يجوز فيسري الفساد الى الكل لكونها
كالبيع فانهما يبطلان بالشرط الفاسد وان لم يكن الحكم في الجزئيات سراية الفساد
بمجرد هذا القدر لان في البيع لا يسري الفساد مطلقا بل اذا كان الحرام المختلط قويا كما تقدم
تنبيه وليس من القاعدة المذكورة ما اذا اجتمع في محل لا في زمان واحد جانب الحضر
اي الاقامة وجانب السفر فانه لا يغلب جانب الحضر على جانب السفر ومقتضاها اي
مقتضى القاعدة المذكورة تغليبه اي الحضر ثم علل كونه مقتضى القاعدة بقوله لانه اي

اي الشان

اي اذا كان قيميا او مثليا فمثل اذا كان مثليا صح

[illegible] الموضح

لتعيينه عليه

97

اي الشان قد اجتمع فيما فرضنا المبيح للرخص وهو السفر والمحرم لها وهو الحضر فكان ينبغي
تغليب جانب الحضر الا انا لم نقل بتغليبه لان اصحابنا قالوا في المسح على الخفين لو ابتداه اي المسح
مقيم فسافر قبل اتمام يوم وليلة انقلب مدته الى مدة المسافر فيمسح ثلاثا اي ثلثة
ايام ولياليها ولو كان الامر بالعكس بان ابتداه مسافر ثم اقام انقلب مدته الى
مدة المقيم فان كانت الاقامة بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة ومقتضاها
اي مقتضى القاعدة المذكورة اعتبار مدة الاقامة فيهما اي في كل من الصورتين
لا في الثانية فقط تغليبا لجانب الحضر وبه اي بتغليب جانب الحضر فيهما قال الشافعي
فانه قال في الصورة الاولى يتم يوما وليلة لا غير لان المسح عبادة فاذا شرع
فيها على حكم الاقامة لم تتغير بالسفر كالصوم اذا شرع فيه ثم سافر لا يفطر
كالصلوة اذا شرع فيها في سفينة في الاقامة ثم سارت فصار مسافرا في الصلوة
فلا تتغير وما ذلك الا لاجتماع الحضر والسفر وتغليب حكم الحضر كذا في الزيلعي
وعنده اي عند الشافعي لو مسح احد الخفين حضرا والاخرى سفرا فكذلك
اي يتم يوما وليلة على القول الاصح منه طردا للقاعدة المذكورة واما عندنا فلا خلاف
في ان مدته اي مدة مسح من سافر بعد ما ابتدا مقيما مدة مسح المسافر لقوله
عم يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها ولان الغرض من الرخصة التخفيف
عن المسافرين وهو بزيادة المدة وفيما ذهب اليه الشافعي النوبة فلا تجوز
كما لو سافر قبل الحدث او بعده قبل المسح ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر اخره
كالصلوة بخلاف ما اذا سافر بعد تمام المدة لان الحدث سرى الى القدم والسفر
لا يرفعه واما مقايسته بالصلوة فالجواب عنه ان الصوم عبادة واحدة
ولهذا يفسد كله بفساد جزء منه وكذا الصلوة واما المسحات في المدة فكل واحدة
منفصلة عما قبلها وعما بعدها ولهذا لا يفسد الكل بفساد مسحة واحدة فامتنع الالحاق
وانما نظيره الصلوة الخمس وصوم الشهر لانفصال كل صلوة او كل يوم عن الاخر كذا
في الزيلعي واما لو احرم المسافر اي ابتدأ بتكبيرة الاحرام قاصرا اي ناويا وعازما
القصر فبلغت سفينته او قد كان متعمدا السفر فنوى له القصر ولم اره الان
وقد رأيت انا نقلنا عن الزيلعي في تمسك الشافعي بعيد قوله وبه قال الشافعي
وعندنا فائتة السفر اذا قضاها في الحضر يقضيها ركعتين وعكسه يعني فائتة
الحضر اذا قضاها في السفر يقضيها اربعا اي اربع ركعة لان القضاء يحكي الاداء فلا بد
ان يوافقه واما باب الصوم فاذا صام مقيما فسافر في اثناء النهار او عكسه بان صام
مسافرا فاقام في اثناء النهار حرم الفطر في كل منهما بل ان اقام مسافر ابعد الافطار
في نهار رمضان لزمه امساك بقية يومه وان لم يلزم الكفارة في كل منهما فصل
مما يدخل في هذه القاعدة اعني قاعدة الثانية قاعدة اذا تعارض المانع والمقتضي
فانه يقدم المانع فان المانع بمنزلة المحرم والمقتضي بمنزلة المبيح المقابل له فبهذا
الاعتبار لا باعتبار ان القاعدتين واحدة دخل في تلك القاعدة فلو ضاق الوقت او الماء
عن اتيان سنن الطهارة حرم فعلها اي فعل السنن فانه قد تعارض المانع عنه وهو
ضيق الوقت او الماء والمقتضي وذلك وهو كونه سنة فرجح المانع حتى حرم فعلها

قبل السلم دار اقامته فانه يتم
وكذا لو شرع في الصلوة في دار
الاقامة فسارت
سفينته
صح

حراما وحما يمكن ان يستدل به على كون اتيان السنة حراما عند قلة الماء ما ذكر
في الخانية من قوله المسافر اذا وجد ماء قدر ما يغسل به كل عضو مرة واحدة لا يجوز
له التيمم الا ان يخاف على نفسه العطش او على دابته ولو كان متيمما فوجد ماء
قدر ما يكفي كل عضو مرة واحدة فغسل بعض اعضائه ثلثا فلم يكف الماء فانه
يعيد التيمم انتهى واما كونه حراما عند مضايقة الوقت فلم تجد ما يدل عليه
من كلام الفقهاء وان كان القياس ان يكون الامر كذلك ومما يقرب
من ذلك ما في الحاوي من قوله ولو خاف انه لو صلى سنة الفجر بوجهها
تفوت الجماعة ولو اقتصر فيها بالفاتحة وتسبيحة في الركوع والسجود يدركها
فله ان يقتصر عليها لان ترك السنة جائز لادراك الجماعة وترك سنة السنة
اولى وعن القاضي الزرنجري لو خاف ان تفوته الركعتان يصلي السنة ويترك
الثناء والتعوذ وسنة القراءة ويقتصر على اية واحدة ليكون جمعا بينهما انتهى
ولو جرحه جرحين عمدا وخطأ اي احدهما عمد والاخر خطأ كما اذا جرحه عمدا ثم
يطلب رمى صيدا فاصاب ذلك المجروح فجرحه ثانيا او جرحه جرحين مضمونا
وهدرا كما اذا شهر سيفا فجرحه المشهور عليه ليدفعه عن نفسه ثم جاء الى النزاع
جرحه ثانيا فان الاول هدر والثاني موجب القصاص ومات المجروح بهما اي بذينك
الجرحين منهما فلا قصاص عليه بل تجب الدية ترجيحا للمانع من القصاص
على مقتضيه ولكن الظفر بمن يصرح بهاتين المسئلتين وانما المذكور في كلامهم
عدم لزوم القصاص فيما لو جرحه شخصان احدهما عمدا والاخر خطأ وما اشبه
ذلك كما قصه في محله وخرج عنها اي عن هذه القاعدة مسائل الاولى من تلك
المسائل لو استشهد جنب اي جعل شهيدا فانه يغسل عند الامام رحمه الله ومقتضاها
اي مقتضى القاعدة المذكورة ان لا يغسل ترجيحا لجانب الشهادة المانعة من الغسل
على جانب الموت المقتضي له كقولهما اي كما هو كذلك على قولهما وانما قال
كذلك لعموم ما روي في حق عدم الغسل ولان ما وجب بالجنابة سقط بالموت
لانتهاء التكليف وللامام ان حنظلة بن الراهب استشهد يوم احد فغسلته
الملائكة وقال ام رأيت الملائكة تغسل حنظلة ابن ابي عامر بين السماء والارض
بماء المزن في صحائف الفضة وقال ابو اسيد فذهبنا فنظرنا اليه فاذا رأسه
يقطر ماء فارسل رسول الله صلعم الى امرأته يسألها فاخبرته انه خرج وهو جنب
واولاده يسمون غسيل الملائكة ولان الشهادة عرفت مانعة لا رافعة فلا ترفع
الجنابة كذا في الزيلعي والثانية من تلك المسائل لو اختلط موتى المسلمين بموتى
الكفار فمقتضاها اي مقتضى القاعدة المذكورة عدم الغسل للكل ترجيحا لجانب
اختلاط موتى الكفار المانع من الغسل على وجود موتى المسلمين المقتضي له والمسئلة
رجحوا جانب المقتضي وقالوا يغسل ولم يفصلوا في هذه المسئلة واصحابنا فصلوا
فيها ثم اشار الى كيفية التفصيل بقوله فقال الحاكم في الكافي من كتاب التحري
فاذا اختلط موتى المسلمين وموتى الكفار فمن كانت عليه علامة المسلمين
وعلامتهم خمسة اشياء الختان والخضاب ولبس السواد كما في الخلاصة غسل وصلي

عليه


عليه ومن كان عليه علامة الكفار ترك يعني لا يغسل ولا يصلى عليه فان لم تكن عليهم
علامة تمكن بها تمييزهم والمسلمون اكثر غسلوا كلهم وكفنوا وصلي عليهم ولكن
ينوون بالصلوة والدعاء للمسلمين دون الكفار ويدفنون في مقابر المسلمين بناء على ان
للاكثر حكم الكل في كثير من المواضع وان كان الفريقان سواء او كانت الكفار اكثر لم يصل عليهم
لان الحظر والاباحة متى اجتمعا كان الحكم للحظر كما في الخلاصة ففي هذه الصورة قدم المانع
ولكن يغسلون ويكفنون ويدفنون في مقابر المشركين قال في الخلاصة وان كانت
الغلبة للكفار او كانا سواء فلا رواية في الدفن في مبسوط ظهر وذكر الحاكم في مختصره
انهم يدفنون في مقابر المشركين واختلف المشايخ قال بعضهم يتخذ لهم مقبرة على
حدة ويسوى قبورهم ولا يسنم وقد اختلف الصحابة في كتابية ماتت وفي بطنها
ولد مسلم قد مات فانه يصلى عليها بالاجماع واختلفوا في الدفن على ما ذكرنا وقد رجحوا
المانع على المقتضي في مسئلة سفل لرجل وعلو لاخر فان كلا منهما ممنوع عن التصرف
في ملكه بلا اذن الاخر وذلك التصرف الممنوع مثل ان يهدم صاحب السفل سفله
او ينقب كوة ومثل ان يبني صاحب العلو عليه بيتا او يضع عليه جذوعا او يحدث
كنيفا وانما منع عن هذه التصرفات لحق الاخر ثم اشار الى التعارض الواقع فيها بقوله
فملكه الذي يفيد اباحة التصرف مطلق له فيقتضي جواز التصرفات المذكورة وتعلق
حق الاخر مانع به عنها فرجح المانع على المقتضي وهذا عند ابي حنيفة وذلك لان
الاصل فيها عنده الحظر لانه تصرف في محل تعلق به حق الغير كالرهن والعين
المستاجرة والاطلاق لعارض وهو عدم الضرر بيقين فما اشكل يبقى على الحظر وهذا
الاشتباه من المشكل واما عندهما الاصل فيها الاباحة لانه تصرف في ملكه وهو مطلق
له والحرمة لعارض وهو الضرر بالغير فما اشكل يبقى على الاباحة وكذا التصرف الراهن
والموجر في البيع وغيره في المرهون والعين الموجرة بلا اذن من المرتهن والمستاجر
منع لحق المرتهن والمستاجر وانما قدم الحق هيهنا اي في كل من المسئلة العلو
او السفل ومسئلتي المرهون والعين الموجرة على الملك مع ان الملك اقوى لانه
اي الحق لا يفوت به اي بتقديم الحق الا منفعته اي منفعة التصرف بالتاخير
اي بتاخير التصرفات المذكورة وغيرها وفي تقديم الملك تفويت العين على الاخر
بالانهدام عليه ونحوه وتفويت العين اشد ضررا من تاخير المنفعة فكان تقديم
الحق الذي هو المانع احق واولى وتمامه في العمادية من مسائل الحيطان القاعدة
الثالثة من القواعد النوع الثاني لم ارها اي تلك القاعدة الآن لاصحابنا وارجوا
من كرم الفتاح ان يفتح بها او بشيء من مسائلها اي من جزئياتها وان لم يقع
التصريح بها من اصحابنا وهي اي تلك القاعدة الايثار في القرب اي عدم جوازه
قال الشافعي الايثار في القرب مكروه وفي غيرها اي غير القرب محبوب قال الله تعالى
في مدح الانصار ويؤثرون على انفسهم اي يقدمون المهاجرين على انفسهم حتى ان
من كان عنده امرأتان نزل عن واحدة وزوجها من احدهم ولو كان بهم خصاصة اي
حاجة قال الشيخ عز الدين رحمه الله لا ايثار في القربات فلا ايثار بماء الطهارة ولا بستر العورة
ولا بالصف الاول فبين عدم جواز الايثار المذكور بقوله لان الغرض بالعبادات

التعظيم والاجلال اي لتعظيم الله واجلاله فمن آثر غيره على نفسه به اي بشيء مما ذكر
فقد ترك اجلال الاله وتعظيمه وذلك الترك غير جائز فلذا اما بوقوعه قال الامام
لو دخل الوقت ومعه ماء يتوضأ به اي يكفي لتوضئه ولا ماء عند غيره ذلك الماء
فوهبه لغيره ليتوضأ به لم يجز ذلك الفعل وفي قوله لو دخل الوقت ايماء الى انه يجوز
ايثار الغير قبل دخول الوقت لامكان التدارك لا اعرف فيه خلافا من احد لان
الايثار المندوب انما يكون فيما يتعلق بالنفوس لا فيما يتعلق بالقرب
والعبادات فعلم ان الايثار المندوب اختيار الغير وتقديمه على نفسه فيما
يتعلق بالنفوس واخص من ذلك ما قيل هو بذل المال مع الحاجة اليه
عن ابن عمر رضه انه قال قال رسول الله صلعم ايما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته
وآثر على نفسه غفر له وعن عائشة انها قالت ما شبع رسول الله من ثلاثة
ايام متوالية لو شئنا لشبعنا ولكنه يؤثر على نفسه وقال في شرح المهذب
من الكتب الشافعية في باب الجمعة لا يقام اي لا يرفع احد من مجلسه في المسجد
ليجلس في موضعه فان قام باختياره لم يكره قيامه وجلوس في موضعه ان لم ينتقل
الى مكان ابعد من الامام فان انتقل الى مكان ابعد من الامام بالنسبة الى المكان
الاول كره قيامه منه فعلم منه ان الايثار في القرب انما يكره اذا استلزم الايثار
فوت القربة منه قال اصحابنا في تعليل الكراهة المذكورة لانه آثر الغير على نفسه
بالقربة قال الشيخ ابو محمد في الفروق من دخل عليه وقت الصلوة ومعه
ماء يكفيه لطهارته وهناك من يحتاجه للطهارة لا يجوز الايثار ولو اراد
المضطر ايثار غيره بالطعام لاستبقاء مهجته اي حيوته كان له ذلك وان
وصليه خاف فوات مهجته والفرق بين ايثار ماء الطهارة وايثار الطعام ان
الحق في الطهارة لله تع فلا يسوغ فيه الايثار لاستلزام تفويت حق الله تعالى
وترك تعظيمه والحق في حال المخمصة لنفسه فيسوغ ذلك لكن هذا القول منهم
يخالف ما يستفاد من اقوال فقهائنا قال في كراهية البزازية مع الاب والابن
ماء في المفازة يكفي لاحدهما ان للوضوء فالاب اولى بلا خلاف وان للاحتياج
للشرب فالابن اولى لان قتل نفسه اعظم وزرا من قتل غيره ولو قلنا للاب اولى
لوجب على الابن ترك الشرب والصبر حتى يموت عطشا فالممتنع عن شرب
ماء او اكل طعام حتى يموت قاتل نفسه فلو اخذه من ابيه يكون قاتلا لغيره وقتل النفس م
اعظم والمبتلى بين البليتين لا يختار الاشد وقال محمد ابن سلمة الاب اولى لان
الاب كان سببا لحيوته ولا يكون من المروءة ان يكون الابن سببا لهلاكه انتهى
فان المستفاد منه عدم جواز الايثار حال المخمصة لغير الاب بالطريق الاولى وكره
ايثار الطالب للعلم غيره من شركائه في الدرس بنوبته في القراءة العلم والمسارعة
اليه قربة والايثار بالقرب مكروه وقال الاسيوطي من المشكل واردا على هذه
القاعدة من جاء الى الصلوة ولم يجد في الصف فرجة ليقوم فيها فانه يجر جاوه
شخصا بعد الاحرام اي بعد احرام الشخص ودخوله في الصلوة ويندب
للمجرور ان يساعده وينقاد في ذلك وهذا وان لم يكن فيه تقديم غيره

على نفسه

94 على نفسه بقربة الصف الاول اذ لم يقم غيره مقامه ولكن فيه تفويت القربة لمصلحة
الغير فمن هذه الحيثية كان الايثار في القربة كما اشار بقوله فهذا الشخص يفوت
على نفسه قربة وهو اجر الصف الاول انتهى كلام الاسيوطي يمكن ان يرفع الاشكال
بان المكروه انما الايثار في القربة على معنى تقديم الغير على نفسه بتلك القربة
واما ترك القربة لمصلحة الغير وفيه الكراهة عنه فيجوز ان لا يكون مكروها بل مندوبا
او ربما يكون فرق بين الكلي وبين ما نحن فيه ثم رأيت في الكهبة من منية المفتي
من كتب حنفية فقير محتاج معه دراهم فان اراد ان يؤثر الفقراء على نفسه
بتلك الدراهم لا يخفى ان هذا الايثار ليس ايثار في القربة بل ايثار فيما يتعلق
بالنفس ان علم انه يصبر على الشدة اي على شدة انفاقه فالايثار افضل من الانفاق
لقوله صم افضل الصدقة جهد المقل والا اي وان لم يعلم انه يصبر على الشدة
فالانفاق على نفسه افضل لقوله صم افضل الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فالحديث
الاول محمول على ان يكون في حق من يصبر على الشدة والثاني على ان يكون في حق
من لا يصبر جمعا بين الحديثين وتوفيقا بينهما القاعدة الرابعة من قواعد النوع
الثاني التابع للشيء الموجود تابع له في الحكم فلا يلزم اللغو بل يحصل فيها الجمع في
هذه القاعدة قواعد الاولى منها القواعد الداخلة انه اي التابع لا يفرد بالحكم
ومن فروعها اي من فروع هذه القاعدة الداخلة الحمل هو ما كان في بطن حيوان
من الولد يدخل بلا ذكر في البيع الام تبعا لها ولا يفرد بالبيع حتى لو باعه على الاستقلال
لم يصح لنهيه صم عن شراء ما في بطون الانعام والهبة كالبيع في الحكم المذكور فيدخل
الحمل في هبة الام ولا يفرد بالهبة واما الصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم
العمد وكذا الاجارة والكتابة والرهن والوصية والعتق ففي كل من هذه
التصرفات الحمل يتبع الام ولا يجوز افراده بالتصرف الا في الوصية والعتق
كما سيجيء وصح استثناؤه فيهما لصحة افراده بهما واما استثناؤه فيما سواهما
ففي البيع والاجارة والكتابة والرهن يفسد الاستثناء والعقد وفي البواقي يصح العقد
ويبطل الاستثناء الكل من الزيلعي ومنها اي من فروع تلك القاعدة الشرب هو
النصيب من الماء والطريق يدخلان في بيع الارض بلا ذكر تبعا لها لكن بشرط
ان يكون البيع بحقوقها اي بمرافقها لا مطلقا قال في الخانية ولا يدخل الشرب و
والطريق في بيع الارض مطلقا انتهى وكذا الحكم في بيع الدار ولكن يدخلان
في الاجارة والقسمة والرهن والوقف وان لم يذكر الحقوق والمرافق كما في
الخانية ولا يفردان بالبيع على الاظهر من الروايتين فالاول لا يفرد في رواية
الزيادات وصححها ابو الليث ويفرد في رواية ابن سماعة كما في الدرر ومنها
اي من الفروع المذكورة لا كفارة في قتل الحمل لان فيها معنى العقوبة وقد عرفت
في النفوس المطلقة فلا يتعدى اليها ومنها لا لعان بنفيه جاءت لاقل المدة وخرج
عنها اي عن هذه القاعدة مسائل منها اي المسائل الخارجة يصح اعتاق الحمل وحده
دون امه بشرط ان تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق ومنها
اي من تلك المسائل يصح افراده بالوصية بان يوصي به لشخص دون امه

بالشرط المذكور اي بشرط ان تلده لاقل من ستة اشهر ومنها يصح الايصاء له اي يصح الوصية
بشيء للحمل ولو كان الموصى له ولد دابة حتى لو اوصى لحمل دابة فلان لينفق عليه صحت
الوصية كما في القهستاني وانما لم يقل هنا بالشرط المذكور لان في حمل الدابة لا يلزم ان
يعتبر الشرط المذكور كما سيجيء ومنها يصح الاقرار له اي للحمل ان بين المقر سببا صالحا
لان يكون الشيء المقر به ملكا للمقر له كان يقول مات ابوه وورثه او اوصى
فلان للميت له وولد حيا لاقل من ستة اشهر من وقت ذلك السبب كما اذا كان
اقل منها مذ مات المورث او الموصي فيما اذا كانت الام ذات زوج او لاقل من سنتين
من وقت الفراق اذا كانت معتدة فيكون المال له وان ولد ميتا يرد المال الى ورثة
المورث او الموصي كما في الزيلعي وان بين سببا غير صالح للسببية كبيع واقراض
وهبة او ابهم الاقرار ولم يبين سببا صالحا فالاقرار ومنها اي من تلك المسائل
الخارجة انه اي الحمل يرث لكن بشرط ولادته حيا على الوجهين اي بقائه في وقت
الولادة ومنها انه اي الحمل يورث فتقسم الغرة وهي خمس مائة درهم تجب على
عاقلة من ضرب بطنها بين ورثة الجنين اذا ضرب بطنها فالقته المرأة ميتا
ومنها يصح الاقرار به وان لم يبين سببا صالحا لتيقن سببه اذ الحمل وحده لا يملك
بغير الوصية اذا جاءت الجارية به اي بالحمل لاقل المدة وهي ستة اشهر في الآدمي
اي فيما اذا كان الحمل المقر به آدميا وفي مدة يتصور عند اهل الخبرة في البهائم اي
فيما اذا كان الحمل المقر به من البهائم كما في وصايا القهستاني وهي في الآدمي ستة
اشهر وفي الفيل احد عشر شهرا وفي الابل والخيل والحمار سنة وفي البقر تسعة اشهر
وفي الشاة خمسة وفي السنور شهران وفي الكلب اربعون وفي الطير احد وعشرون
يوما انتهى ومنها صحة تدبيره اي الحمل ومنها ثبوت نسبه اي نسب الحمل بالدعوة
فلو قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة على الولادة
لاقل من ستة اشهر منذ اقر فهي ام ولد لان سبب ثبوت النسب وهو الدعوة
قد وجد من المولى بقوله فهو مني وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يثبت بشهادة
القابلة اتفاقا كما في الدرر فقول صاحب الهداية في باب اللعان في مسئلة ان لو
لم يجز نفيه وهذا الحمل من الزنا تلاعنا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي رح ينفيه
لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب
على الحمل قبل وضعه لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه ع م عرف قيام الحمل
بطريق الوحي اه خبر لقوله فقول اه لما علمت مما تقدم من ثبوت
بعض الاحكام له اي للحمل قبله اي قبل الوضع فالمراد بقول صاحب الهداية ان
الاحكام لا تترتب بعضها اي بعض الاحكام كما اشير اليه اي الى كون المراد بعض
بعض الاحكام في العناية من شروح الهداية وخرج عنها ايضا اي كالمسائل المتقدمة
الخارجة وانما غير الاسلوب اشارة الى الانتقال من نوع مسائل الحمل الى نوع اخر
ما لو قال المديون في الدين المؤجل تركت الاجل او ابطلته او جعلت المال اي الدين
حالا فانه يبطل الاجل كما في الخانية وغيرها مع ان الاجل صفة للدين والصفة
تابعة لموصوفها فلا تفرد بحكم يعني فينبغي ان لا يفرد بحكم الاسقاط [illegible]

لاحاجة



لا حاجة اليه في الاجل او قال برئت من الاجل فالمال مؤجل على حاله ولو قضاه قبل اجله
برئ وليس للطالب ان يأبى القبول ولو رده بالزيافة عاد مؤجلا ولو اشترى منه
شيئا مع الدين المؤجل ثم رده بعيب بقضاء عاد الاجل ولو تقايلا لا يعود ولو كان
بهذا الدين كفيل لا تعود الكفالة في الوجهين كما في المداينات من حاوي المنية
وكذا في بيوع الخانية ومما خرج عنها لو اسقط الدائن الجودة من دينه الاجود فانه يصح
لانها اي الجودة حقه اي حق الدائن كما في مداخيل الفقه ثم لم يوجد ههنا بل موضعه
بياض خال في نسخة المص ايضا كما قيل فكان المص حررها قبل ان يجد محلها فابقى
موضعه للالحاق ثم لم يتيسر له ذلك كما سبق مثله ثم اسقاط الجودة بقبول الردي
برضاه مكان الجيد ثابت لا ريب فيه واما اسقاطها مع بقاء الدين بحيث لا يقدر
على عدم قبول الردي فلم اظفر به الا في مسئلة الصلح عن الف جياد على خمسمائة زيوف
مؤجلة فان فيه حطا لبعض الدين مع الاسقاط وصف الجودة كما قالوا ولكن
لم اظفر بالخلاف من الشافعي في هذه المسئلة مع ان المص سيصرح بالخلاف فيها
ومما خرج عنها ايضا لو اسقط الدائن حقه في حبس الرهن قالوا صح وذلك كما
ذكره العمادي في الفصول وسيطلبه المص عنه وعن جامع الفصولين في الفن الثالث
في مباحث ما يقبل الاسقاط من الحقوق وما لا يقبل ومما خرج اي من المسائل الخارجة
الكفيل لو ابرأه الطالب صح مع ان الرهن والكفيل تابعان للدين وهو اي الدين
باق وقد كان مقتضى القاعدة المذكورة ان لا يصح كل منهما ووافقنا الشافعية
في الرهن والكفيل وخالفونا في الاجل والجودة قد اشرت انى لم اظفر بالخلاف
من الشافعية في سقوط الجودة واما الاجل فالظاهر من كلامهم في مسئلة لو اسقط
الاجل قبل حلوله في البيع الفاسد الناشئ فساده من الاجل عاد صحيحا ان الشافعية
لم يجوزوا سقوط الاجل بل انهم خالفونا في انقلابه صحيحا بعد انعقاده فاسدا
فارقين بين الاجل والجودة وبين الرهن والكفيل بان شرط القاعدة التي هي قولنا
التابع لا يفرد بالحكم ان لا يكون الوصف التابع مما يفرد اي مما يصح افراده بالعقد
بل يوجد ضمنا وتبعا فان افرد اي فان كان التابع يصح افراده بالعقد كالرهن والكفيل
فانهما قد يكونان بعد عقد المداينة افرد بالحكم اي صح ان يفرد به وفيه ان التأجيل
ايضا يصح ان يفرد فان الدين غير القرض يصح تأجيله بعدما كان العقد حالا كما لا يخفى
المذكور الثانية من القواعد الداخلة في القاعدة الرابعة التابع يسقط بسقوط المتبوع
ومنها اي من فروع تلك القاعدة من فاتته صلوة في ايام الجنون ثم افاق وقلنا
بعدم وجوب القضاء عليه لا يقضي سننها الرواتب وقوله وقلنا بعدم القضاء
يشعر بانه اذا قلنا بوجوب القضاء عليه كما اذا لم يمتد الجنون يجب عليه قضاء
السنن الرواتب مع انه لا يقضي غير سنة الفجر والظهر ولو تبعا للفرض كما مر ومنها
من فاتته الحج بفوت الوقوف بعرفة وتحلل بافعال العمرة من الطواف والسعي لا
لا يأتي بالرمي اي برمي الجمار الذي هو واجب والمبيت بمزدلفة الذي هو سنة
عندهما لانهما اي الرمي والمبيت تابعان للوقوف بعرفة وقد سقط الوقوف
بفوته فيسقط تابعاه ومنها لو مات الفارس من غزاة المسلمين قبل اخراج الغنيمة

الى دار الاسلام سقط سهم الفرس اى سقط من سهم ما زاد على سهم الراجل بسبب الفرس
كما سقط اصل السهم لكون الفرس تابعا له لا عكسه يعني لو دخل دار الحرب فارسا
فنفق فرسه وقاتل راجلا استحق سهم الفارس عندنا وخرج عنها اى عن هذه القاعدة
من له حق في ديوان الخراج كالمقاتلة والعلماء وطلبتهم والمفتين والفقهاء يفرض
لاولادهم تبعا لهم لانه لو لم يفرض السهم لاحتاجوا الى الاكتساب لاولادهم فلا يتفرغون
الى اعمال الناس ولا يسقط ما فرض لاولادهم بموت الاصل ترغيبا وقد اوضحناه
في شرح الكنز قال في الحلم ان ظاهر المتون ان الذرارى يعطون بعد موت ابائهم
كما يعطون في حيواتهم وتعليل المشايخ يدل على انه مخصوص بحيات ابائهم ولم ار
نقلا صريحا في الاعطاء بعد موت ابائهم قال الصغر اشى فانت خبير بان ما ذكره
هنا لكن لا يدل على ما ذكره هنا ومما خرج عنها الاخرس يلزمه تحريك لسانه
في تحريمة تكبير الافتتاح والتلبية على القول المفتى به واما تحريكه بالقراءة فلا يلزمه
على المختار فلم يسقط عنه تحريك لسانه في تحريمة تكبيرة الافتتاح والتلبية مع
ان المتبوع قد سقط وهو المتبوع التلفظ بهما ومنها اى من المسائل الخارجة اجراء
الموسى اى امراره على راس المحاج الاقرع اذا لم يكن عليه قروح وان كان عليه القروح
سقط الاجراء كما سقط المتبوع الذي هو الحلق فانه اى الاجراء واجب على المختار
تنبيه يقرب من ذلك اى من قولنا التابع يسقط بسقوط المتبوع قولهم
يسقط الفرع اذا سقط الاصل فان الفرع والتابع شيئان متقاربان وكذا الاصل
والمتبوع ومن فروعه اى من فروع قولهم يسقط الفرع اذا سقط الاصل قولهم اذا برا
الاصيل برا الكفيل بخلاف العكس اى اذا برا الكفيل لا يلزم ان يبرا الاصيل وخرج عنه
ما في كفالة الخانية من قوله رجل قال لجماعة اشهدوا انى قد ضمنت لهذا الرجل بالالف
التي على فلان ثم ان المديون اقام البينة انه كان قد قضاه قبل ان يضمن
الكفيل قبلت بينته وبرا المديون عن دين الطالب ولا يبرا الكفيل عن الطالب
لان قول الكفيل ذلك اقرار منه بالدين عند الكفالة فلا يبرا الكفيل انتهى وقد يثبت
الفرع وان لم يثبت ومن فروعه لو قال لزيد على عمرو الف وانا ضامن به فانكر
عمرو ذلك لزم الالف الكفيل اذا ادعاها اى الالف زيد دون الاصل كما في الخانية
ومنها اى من فروع ثبوت الفرع مع عدم ثبوت الاصل لو ادعى الزوج الخلع
على مال فانكرت المراة بانت بموجب اقراره ولم يثبت المال الذي هو الاصل
في الخلع حال لم يوجد له بينة ومنها اى من الفرع المذكور لو قال بعت عبدى من زيد
بكذا فاعتقه زيد فانكر زيد الشراء والعتق عتق العبد ولم يثبت المال الذي هو
الثمن على زيد ومنها لو قال بعته من نفسه فانكر العبد عتق بلا عوض لان بيع العبد من نفسه
اعتاق على ذلك المال فيلزم العتق بموجب اقراره ولم يلزم المال لكونه اقرارا
على الغير الثالثة من القواعد الداخلة التابع لا يتقدم على المتبوع فلا يصح تقدم المأموم
على امامه لكونه متبوعا له في تكبيرة الافتتاح حتى لو قال المقتدى الله اكبر ووقع
الله مع الامام وقوله اكبر قبل الامام ذلك قال الفقيه ابو جعفر الاصح انه لا يصير
شارعا عندهم كما في الخلاصة وقال فيها ايضا قبيل الفصل العاشر من كتاب الصلوة وان علم

المؤتم



المؤتم كبر قبل الامام او بعده ذكر المسئلة في الهارونيات وجعلها على ثلثة اوجه
ان كان اكثر رايه انه كبر قبل الامام لا يجزيه واذا استوى الظنان يجزيه انتهى
ثم الافضل عند الامام ان يكون تكبير المؤتم مع تكبير امامه لانه شريكه وحقيقة
المشاركة في المقارنة وعندهما الافضل ان يكبر بعده لانه تابع له كما في الدرر
ولا يصح ايضا تقدمه عليه في الاركان لكن ان انتقل عنها قبل مشاركة الامام
اياه فيها واما اذا لم ينتقل قبل المشاركة فهو جائز مع الكراهة وفرع عليه اى
على عدم جواز تقدمه في الاركان قاضى خان في الفتاوى ما اذا سبق امامه
في الركوع والسجود في الصلوة الرباعية قال فيها للمقتدى اذا اتى بالركوع قبل الامام
هذه المسئلة على خمسة اوجه اما ان اتى بالركوع والسجود قبل الامام او بعد الامام
او اتى بالركوع قبل الامام والسجود مع الامام او اتى بالركوع مع الامام وسجد قبله
او اتى بالركوع والسجود قبل الامام ثم يدركهما الامام في اخرهما في الركعات كلها
فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في الركعات كلها يجب عليه ان يصلي ركعة
واحدة بغير قراءة ويتم صلوته لان الركوع والسجود في الركعة الاولى قبل الامام
لم يقع معتبرة فلما فعل كذلك في الركعة الثانية انتقل الركوع والسجود الى الركعة
الاولى فتصير ركعة تامة وكذلك الركوع والسجود في الركعة الثالثة ينتقل الى
الثانية ويصير ركعتان وينتقل ما في الرابعة الى الثالثة فتصير ثلث ركعات
بقيت الرابعة بغير الركوع والسجود فيصلي ركعة بغير قراءة ويتم صلوته اما اذا ركع
مع الامام وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين لانه لما ركع في الاولى اعتبر ركوعه
فاذا سجد قبل الامام لم يصر بسجوده ثم لما ركع في الثانية مع الامام وسجد قبله
انتقلت السجدة من الثانية الى الاولى فصارت ركعة وبطلت الركعة الثانية
لانها بقيت قيام وركوع بلا سجود ثم لما ركع في الثالثة مع الامام وسجد قبله
لم يعتبر هذه السجدة فاذا فعل في الرابعة كذلك انتقلت السجدة في الرابعة الى
الثالثة وبطل الركوع في الرابعة فيصير في الحكم ركعتان فيجب عليه قضاء ركعتين
بغير قراءة واما اذا ركع قبل الامام وسجد معه يجب عليه قضاء اربع ركعات وان
ادرك الامام في الركوع والسجود في اخرهما يجوز لانه اتى بما هو الواجب لكنه
يكره وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلوته انتهى الرابعة من القواعد
الداخلة يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها وقريب منها يغتفر في الشيء ضمنا
ما لا يغتفر فيه قصدا ووجه القرب منهما ان ما في ضمن الشيء لا يبعد ان يعد تابعا
لذلك الشيء وقد يغتفر في الشيء قصدا ما لا يغتفر ضمنا عكس ما ذكره المص
الا ترى انه لو شهدا على الزوجة بوجوب المال عليها لزوجها بسبب الخلع لم يثبت لان
اثبات المال قصدا يفتقر الى الدعوى ولم يوجد ولو شهدا عليها بالخلع مع ما يذكرانه
وقضى بالحرمة يثبت المال ضمنا كما في دعوى حاوى المنية والمص لم يذكر فرعا للقاعدة
الرابعة ولا لما هو قريب منها بل نقل احكاما ضمنية مع قطع النظر عن فائدة الاختصار
بقوله وفي الفصل التاسع والثلثين من جامع الفصولين فيما يثبت ضمنا وحكما ولا يثبت
قصدا منه اى مما يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمن لهما اى للشريكين

العتق اي اعتق نصيبه منه احدهما وهو اي المعتق موسر فللاخر ان يعتق او يدبر
او يكاتب او يستسعي ويكون الولاء بينهما وله ان يضمن المعتق ويرجع المعتق به
على العبد وانما كان المعتق معسرا فليس للاخر فيه التضمين والمقصود ههنا
ما يترتب على التضمين ومن ثم قيده بكونه موسرا فلو شرى المعتق نصيب الساكت
لم يجز لما لا يتمكن الساكت من نقل ملكه بطريق من طرق النقل الى احد معتقا
او غيره لكن لو اختار التضمين واوفى المعتق الضمان الى الساكت ملك المعتق
في ضمن الضمان نصيبه اي نصيب الساكت ولهذا يكون الولاء وحده ومنه اي
ذلك ايضا غصب قنا فابق القن من يده وضمنه المالك ملكه الغاصب مستندا
الى وقت الغصب في حق الكسب دون حق الاولاد كما في اخر غصب من البزازية
ولو اشتراه الغاصب منه قصدا لم يجز لانه غير مقدور التسليم ومنه ايضا فضولي
زوج امرأة برضاها ثم الزوج وكله بعده اي بعد تزويج الفضولي بان يزوجه امرأة
بغير عينها فقال انقضت ذلك النكاح يعني النكاح الاول لم ينتقض بنقضه الذي
هو النقض قولا وقصدا ولو لم ينقضه قولا ولكن زوجه بعد ذلك اياها انتقض
النكاح الاول قال في الخانية بدل قوله زوجه بعد ذلك اياها فزوجه اخت تلك
المرأة ينفسخ نكاح الاولى انتهى مما يوجب انفساخ الاولى على قوله تزويج تلك
المرأة بعينها ومنه اشترى كر بر عينا وامر المشتري البائع بقبضه للمشتري
فقبضه له لم يصح القبض ولو دفع اليه غرارة وامره ان يكيله فيها فكاله فيها يصح
القبض اذ البائع لا يصلح وكيلا من المشتري في القبض قصدا لعدم صلاحية الواحد
مسلما ويصلح ضمنا وحكما لاجل الغرارة ومنه شرى ما لم يره فوكل وكيلا بقبضه
فقال الوكيل قد اسقطت الخيار اعني خيار الرؤية لم يسقط خيار الموكل ولو قبضه
الوكيل وهو اي الوكيل يراه وانما قال ذلك احترازا عما اذا قبضه مستورا ثم رآه
فاسقط الخيار فانه لا يسقط لانه اذا قبضه مستورا انتهى التوكيل بالقبض الناقص
فلا يملك اسقاطه قصدا لصيرورته اجنبيا سقط خيار رؤية موكله عند الامام
خلافا لهما فانه لا يسقط خيار الموكل بقبضه كما لا يسقط بقبض الرسول عندهما لانه
توكل بالقبض دون اسقاط الخيار فلا يملك ما لم يتوكل به وقريب من هذا الجنس
اي جنس ما يثبت ضمنا وحكما ولا يثبت قصدا من لا يجوز اي اجازة من لا يجوز اجازته
ابتداء ويجوز انتهاء ومنه اي من هذا القبيل القاضي اذا استخلف مع ان الامام
لم يوله الاستخلاف لم يجز استخلافه ومع هذا لو حكم خليفته وهو يصلح ان يكون قاضيا
وهو من يكون اهلا للشهادة بان يكون حرا مكلفا مسلما بصيرا غير محدود في قذف
واجاز القاضي احكامه جاز قال في الخانية القاضي اذا لم يكن ماذونا بالاستخلاف فاستخلف
فحكم الخليفة في مجلس القاضي بين يديه جاز كالوكيل بالبيع اذا لم يكن ماذونا بالتوكيل
فوكل غيره فباع الثاني بحضرة الاول جاز ولو ان الخليفة لم يحكم بين يدي القاضي
وحكم في غيبته ثم رفع قضاءه الى القاضي فاجاز نفذ قضاؤه عندنا استحسانا ولا ينفذ
قياسا وهو قول زفر رح انتهى ومنه الوكيل بالبيع لا يملك التوكيل به اي بالبيع
ويملك اجازة بيع بايعه اي بايع المتاع الذي وكل ببيعه فضولي بدلا من بايعه

والمعنى



والمعنى الفارق فيه بين الاجازة ابتداء وانتهاء انه اذا اجاز انتهاء يحيط علمه
بما اتى به خليفته ووكيل الوكيل كذلك اي كالفضولي في الحكم المذكور فتكون
اجازته في الانتهاء عن بصيرة ومنه القاضي لو قضى في اسبوع يومين بان كان
له ولاية القضاء في يومين في كل اسبوع لا غير فقضى في الايام التي لم تكن له
ولاية القضاء فيها ثم اجاز نوبته من يومي الاسبوع واجاز ما قضى جازت اجازته
انتهى ما في جامع الفصولين فائدة مناسبة لان نذكر في هذا المحل ظفرت
بمسئلتين يغتفر فيهما في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء وعكس القاعدة
المشهورة التي تقدم ذكرها قبيل القاعدة الخامسة من قولهم يغتفر في الابتداء
ما لا يغتفر في البقاء الاولى من تلك المسئلتين يصح تقليد الفاسق القضاء
القضاء ابتداء ولو كان المقلد عدلا ففسق ينعزل عند بعض المشايخ وذكر
ابن الكمال ان الفتوى عليه فالعدالة فيه لم تعتبر ابتداء حيث يجوز تقليد
الفاسق واعتبرها بقاء لهذا انعزل بالفسق بعد ما كان عدلا الثانية منهما
لو ابق العبد المأذون انحجر ولو اذن العبد الابق صح كما في قضاء المعراج
وقيده في الخانية بما في يده اي قيد جواز اذنه بما اذا كان تجارته مع من يكون
العبد في يده حيث قال المولى اذا اذن لعبده الابق لا يصح اذنه وان
علم الابق واذن له في التجارة مع من كان العبد في يده صح اذنه انتهى
القاعدة الخامسة من قواعد النوع الثاني تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة
وقد صرح به اي بهذا القول في مواضع من الفقه منها اي من هذه المواضع
موضع صرحوا به في كتاب الصلح في مسئلة صلح الامام عن الظلة المبنية في طريق
العامة قال في الخانية فان خاصمه الامام فصالحه على ان يعطي الظلة مالا
على ان يترك الظلة في موضعها فان كانت حديثة ورأى الامام صلاح المسلمين
في ان يأخذ مالا ويضعه في بيت مال المسلمين جاز ذلك اذا كانت الظلة
لا تضر بالعامة لان الامام يملك الاعتياض فيما يكون للعامة اذا كان اخذ
العوض مصلحة لهم انتهى وصرح به الامام ابو يوسف في كتاب الخراج في مواضع وصرحوا
في كتاب الجنايات ان السلطان لا يصح عفوه عن قاتل من لا ولي له وانما له
القصاص والصلح وعلله في الايضاح بانه اي الامام نصب ناظرا وليس من النظر
للمستحق العفو من هذا القاتل واصلها اي اصل هذه القاعدة وما اخرجه
سعيد بن منصور عن البراء قال قال عمر رضي الله انزلت نفسي من مال الله
بمنزلة ولي اليتيم ان احتجت اخذت منه فاذا ايسرت رددته وان استغنيت
عنه استعففت فلا اخذ منه شيئا ثم هذا الحديث يدل على ان الامام ينبغي
ان يكون كولي اليتيم في امور المسلمين والولي لا يصلح له الا ما يكون خيرا لليتيم
فكذا الامام لا يصلح له الا ما يكون نظرا وخيرا للمسلمين وذكر الامام ابو يوسف
رح في كتاب الخراج قال بعث عمر ابن الخطاب رض عمار ابن ياسر على الصلاة
الى الصدقات والحرب وبعث عبد الله ابن مسعود على القضاء وبيت المال
وبعث عثمان ابن حنيف على مساحة الارضين وجعل بينهم شاة كل يوم

شطرها وبطنها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها الآخر لعثمان بن حنيف
وقال اني انزلت نفسي واياكم من هذا المال بمنزلة الولي لليتيم فان الله
تبارك وتعالى قال ومن كان غنيا من اولياء الايتام فليستعفف من اكل
اموالهم ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف اي بقدر حاجته واجرة سعيه والله
ما ارى ارضا يؤخذ منها شاة في كل يوم الا استسرع خرابها قال هذا القول
منه رض وقع لاستقلال لهم ما عينه نفقة لهم من شاة واحدة بان نفقتكم
في يوم ينبغي ان لا يزيد على ما اخذ من ارض في ذلك اليوم وما اخذ منها لا
لا يبلغ مقدار شاة فكيف يكون تعيين الشاة الواحدة تقليلا وتغييرا
في انفاقكم والله تعالى اعلم انتهى ما ذكره الامام ابو يوسف رح فعلم هذا لا يجوز
له للامام التفضيل اي تفضيل بعض المستحقين من بيت المال على بعض آخر
منهم وترجيحه عليه بالزيادة لانه تنزل منزلة ولي اليتيم وليس للولي ترجيح
بعض الايتام في اموالهم فكذلك للامام ليس له ترجيح بعضهم فيما يستحقونه
من بيت المال على بعض ولكن قال في المحيط من كتاب الزكوة والراي الى الامام
من تفضيل وتسوية من غير ان يميل في ذلك التفضيل الى هوى نفساني
ولا يحل لهم اي للعاملين عليها الا قدر ما يكفيهم ويكفي اعوانهم بالمعروف
اي بقدر حاجتهم وان فضل من المال المعطى لهم نفقتهم ينبغي بعد ايصال
الحقوق الى اربابها قسمه الامام بين المحتاجين وان قصر الامام في ذلك
الامر كان الله عليه حسيبا فيجازيه بموجب تقصيره انتهى كلام المحيط وذكر
الزيلعي في الخراج بعد ان ذكر ان اموال بيت المال اربعة انواع قال الزيلعي منها
الجزية والخراج ومال التغلبي وهدية اهل الحرب وما اخذنا منهم بلا قتال
يصرف في مصالحنا كسد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية القضاة
والعلماء والمقاتلة وهؤلاء عملة المسلمين قد حبسوا انفسهم لمصالح المسلمين
وكان النصر لهم بقوة المسلمين ولو لم يعطوا لاحتاجوا الى الاكتساب
وتعطلت مصالح المسلمين ونفقة الذراري على الآباء فيعطوا كفايتهم كيلا
يشتغلوا بها عن مصالح المسلمين ولا خمس في ذلك لانه عم لم يخمس الجزية
ولانه مال اخذ بقوة المسلمين بلا قتال بخلاف الغنيمة لانها ماخوذة بالقهر
والقتال فشرع الخمس فيها لا بد على شرعه في الآخر ومن جملة هذا النوع ما ياخذه
العاشر من اهل الحرب واهل الذمة اذا مروا عليه ومال اهل النجران وما صولح عليه
اهل الحرب على ترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم كل ذلك يصرف الى
مصالح المسلمين لما ذكر ثم اعلم ان ما يجيء لبيت المال انواع اربعة احدها
هذا الذي ذكرنا مع مصرفه الثاني العشر والزكوة ومصرفها ما ذكر الله تعالى
في قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وهم سبعة اصناف وقد ذكرناهم
في كتاب الزكوة والثالث خمس الغنائم والمعدن والركاز ومصرفه ما ذكرهم
الله تعالى في قوله الآية وقد ذكرناهم في اوائل كتاب السير والرابع اللقطات
والتركات التي لا وارث لها ودية مقتول لا ولي له ومصرفها اللقيط





الفقير والفقراء الذين لا اولياء لهم يعطون منه نفقتهم وادويتهم ويكفن به
ويعقل به جنايتهم انتهى ثم قال ما ذكره المص بقوله اي الزيلعي وعلى الامام ان يجعل
لكل نوع من هذه الانواع بيتا يخصه ولا يخلط بعضه ببعض لان لكل نوع حكما
يختص به ثم ذكر ما يتعلق به بقوله فان لم يكن في بعضها شيء فللامام ان
يستقرض عليه من النوع الآخر ويصرفها الى اهل ذلك ثم اذا حصل من ذلك
النوع شيء رده الى المستقرض منه الا ان يكون المصروف من الصدقات
او من خمس الغنيمة على اهل الخراج وهم فقراء فانه لا يرد فيهم شيئا لانهم مستحقون
للصدقات بالفقر وكذا في غيره اذا صرفه الى المستحق انتهى هذا الكلام منه
الى ان قال الى قوله ويجب على الامام ان يتقي الله تعالى ويصرف الى كل
مستحق قدر حاجته من غير زيادة على حاجته فان قصر الامام في ذلك كان
الله عليه حسيبا انتهى كلام الزيلعي وفي كتاب الخراج لابي يوسف ان ابا بكر
رضي قسم المال بين الناس الذين هم تعارف لهم بالتسوية فجاء اناس
فقالوا له يا خليفة رسول الله انك قسمت هذا المال فسويت بين الناس
ومن الناس اناس لهم فضل وسوابق من الاعمال وقدم في الاسلام فلو فضلت
اهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم على غيرهم بزيادة من تلك المال
وجواب الشرط محذوف تادبا اي لكان احسن واولى ويجوز ان يكون لو
للتخصيص اي هلا فضلت فقال ابو بكر رض ما ذكرتم من السوابق والقدم
والفضل فما اعرفني بذلك اي الوصف تعجب به اي رضي بذلك الى ما كنت
اخترت التسوية بعدم معرفتي بفضلهم ومراتبهم بل انا اعرف منكم بذلك
ولكن انما ذلك المذكور من السوابق والقدم والفضل شيء من اعمال الآخرة
ثوابه على الله عز في الآخرة وهذا المقسوم معاش ليس في مقابلة اعمال الآخرة
فالاسوة اي التسوية فيه خير من الاثرة اي من ترجيح بعضهم على بعض بتلك
الخصال فلما كان عمر بن الخطاب رض وجاءت الفتوح فضل عمر اهل السوابق والقدم
والفضل وقال لا اجعل من قاتل بعد رسول الله ولو في الجاهلية كمن قاتل
معه الجامع رسول الله ص احد انه فرض لاهل السوابق والقدم الذين قاتلوا
مع رسول الله ص من المهاجرين والانصار ممن شهد بدرا ومن لم يشهد
اربعة الاف وفرض لمن كان اسلامه كاسلام اهل بدر دون ذلك انزلهم
على قدر منازلهم من السوابق انتهى ما في كتاب الخراج لابي يوسف
وفي القنية بعد ما ذكر الخلاف في الاوقاف المطلقة على الفقهاء ان الترجيح
ان الترجيح فيها بالحاجة او بالفضل من باب ما يحل للمدرس والمتعلم كان
ابو بكر رض يسوي بين الناس في العطاء من بيت المال وكان عمر رض يعطيهم
على قدر الحاجة والفقه والفضل والاخذ بما فعله عمر رض في زماننا
احسن فتعتبر الامور الثلثة من الحاجة والفقه والفضل انتهى كلام
القنية ثم قال فيها وان كان في احدهما فضل مع اصل حاجة وعفة رجحه
على من هو اقل فضلا وان كان ذلك احوج واعف فهو المعلوم من عرض

الواقفين في زماننا انتهى وفي البزازية السلطان اذا ترك العشر لمن هو له العشر
واجب عليه جاز غنيا كان المتروك له او فقيرا لكن ان كان المتروك له غنيا
فالضمان على السلطان وعلله بقوله لانه صرفه اليه بعد الاخذ يجوز فكذا لو تركه عليه الا
ترى ان السلطان لو اخذ من انسان زكوة ماله وافتقر المزكي قبل صرف الزكوة
الى المصرف كان للسلطان ان يرد عليه زكوته لما قلنا وان كان غنيا ضمن السلطان
العشر للفقراء من بيت مال الخراج لبيت مال الصدقة لان سبيل العشر صرفه الى الفقراء
لا الى الاغنياء بخلاف الخراج انتهى كلام البزازية تنبيه اذا كان فعل الامام مبنيا على المصلحة
فيما يتعلق بالامور العامة لم ينفذ امره شرعا الا اذا وافقه فان خالفه لم ينفذ روي
عن النبي صلعم انه بعث سرية وامر عليها واحدا منهم فخرجوا من المدينة ونزلوا منزلا قريبا
منها فامر اميرهم ان يشعلوا نار الحطب فاشعلوا ثم امرهم ان يدخلوا فيها فابوا فقال
فقال لهم اميرهم يجب طاعتي عليكم فقالوا انا اطعنا النبي صلعم لكيلا ندخل النار وانت امرتنا
بدخول النار وتراجعوا مع النبي صلعم فحكوا ما جرى بينهم فصوبهم وخطأ الامير فقال
لا طاعة في معصية الله تعالى ولو دخلوا فيها لم يخرجوا منها ابد الابدين كذا في حواشي ابرك
زاده ولهذا قال الامام ابو يوسف في كتاب الخراج من باب احياء الموات وليس للامام
ان يخرج شيئا من يد احد الا بحق ثابت معروف انتهى كلام ابو يوسف رح قال قاضيخان
في فتاويه في كتاب الوقف منها ولو ان سلطانا اذن لقوم ان يجعلوا ارضا من اراضي
البلدة حوانيت موقوفة على المسجد او امرهم ان يزيدوا في مسجدهم من ذلك الاراضي
قالوا ان كانت البلدة فتحت عنوة وذلك لا يضر والزيادة بالمارة والناس عطف
على المار ينفذ امر السلطان فيها فيجوز الائتمار بامره وان كانت البلدة فتحت
صلحا تبقى الاراضي على ملك ملاكها فلا ينفذ امر السلطان فيها انتهى كلام
قاضيخان وعلل النفاذ على الاول بقوله لان البلدة اذا فتحت عنوة تصير ملكا
للغانمين فيجوز امر السلطان فيها هذا كلامه وفي صلح البزازية له عطاء وهو
اسم لما يعطى له في الديوان مات عن ابنين فاصطلحا على ان يكتب في الديوان
اسم احدهما ويأخذ العطاء والاخر لا شيء له من العطاء ويبذل له الذي للاخر
من كان العطاء له مالا معلوما فالصلح باطل ويرد بدل الصلح الى من كان العطاء له
والعطاء للذي جعل الامام العطاء له لان الاستحقاق للعطاء باثبات الامام لا دخل
رضى الغير وجعله فلا يستحق شيئا في مقابلة رضاه غير ان السلطان ان منع
المستحق وجعله لغير المستحق فقد ظلم مرتين في قضية واحدة احدهما حرمان
المستحق والاخرى اثبات غير المستحق واقامته مقامه انتهى كلام البزازية
وقد نقلته سابقا تنبيه آخر تصرف القاضي فيما له فعله قوله في اموال اليتامى بدل
من الجار والمجرور قبله والمتعارف في امثال هذا ان يؤتى من البيانية فكان لفظ
في تصحيف من والتركات والاوقاف مقيد بالمصلحة كما ان تصرف الامام على الرعية
على الرعية مقيد بها لان القاضي كالامام في كثير من الاحكام حتى نقل عن الشيخ الاكمل
في شرح الهداية انه يطلق على القاضي اسم السلطان فان لم يكن تصرفه مبنيا
عليها لم يصح ولهذا قال في تلخيص الجامع للصدر الشهيد من كتاب الوصايا اوصى ان

ان يشتري

وهذه القصة مذكورة في شرح المشارق
لابن ملك في شرح قوله عم لا طاعة في
معصية الله انما الطاعة
في المعروف

تابعه صح



ان يشتري بالثلث من ماله رقبة تعتق عنه فمات اي ظهر بعد الاستبدار اي بعد
امتثال امره وتنفيذ وصيته دين عليه يحيط ما بالثلثين فشراه القاضي ينفذ عن
الموصي اي عن جانبه كيلا يصير القاضي خصما بالعهدة اي بالضمان لان القاضي
ليس من اهل الضمان في امثال هذا التصرف والا لتباعد القضاة عن قبول الامانة
فيتعطل مصالح المسلمين واعتاقه عنه لغو لانه تعدى اي تجاوز الوصية وهي
الثلث بعد الدين قال العلامة الفارسي شارحه اي شارح تلخيص الجامع وما عتقه
اي القاضي فهو لغو لتعذر تنفيذه بعد ظهور الدين باعتبار الولاية العامة لان
ولاية القاضي مقيدة بالنظر ولم يوجد النظر بظهور الدين فيلغو الحاقه والمقصود
من هذا النقل خط الفائدة منه هو هذا التعليل انتهى كلام شرح تلخيص
الجامع وفي فتاوى الولوالجية رجل اوصى الى رجل اي جعله وصيا وامره ان
يتصدق من ماله على فقراء بلدة كذا بمائة دينار وكان الوصي بعيدا من تلك
البلدة وله اي للموصي بتلك البلدة غريم اي مديون له اي للموصي عليه اي على
ذلك الغريم الدراهم ولم يجد الوصي الى تلك البلدة سبيلا فامر القاضي
بعد علمه بالوصية الغريم بصرف ما عليه من الدراهم الى الفقراء اي الى فقراء
تلك البلدة فصرفها الغريم المديون فالدين عليه باق لم يسقط بهذا الصرف
وهو اي الغريم متطوع اي متنفل في ذلك الصرف ووصية الميت قائمة لم تنفذ
بعد انتهى كلام الولوالجية وبهذا المذكور علم ان امر القاضي لا ينفذ الا اذا
وافق الشرع وصرح في الذخيرة والولوالجية وغيرهما بان القاضي اذا قرر
فراشا للمسجد بغير شرط الواقف لم يحل للقاضي ذلك التقرير ولم يحل للفراش
المقرر له تناول المعلوم اي المقرر من الوقف انتهى كلام الذخيرة وقد سبقت
هذه المسئلة في ذيل القاعدة الثانية من النوع الثاني للقواعد وبه اي
بهذا المنقول علم حرمة احداث الوظائف بالاوقاف بالاولى لان المسجد
مع احتياجه الى الفراش لم يجز تقريره لامكان استئجار فراش بلا تقرير
فتقريره اي القاضي غيره اي غير الفراش من الوظائف مع عدم الحاجة
لا يجوز بالاولى وبه اي بذلك المذكور ايضا علم احداث المرتبات بالاوقاف
بالاولى وقد سئلت عن تقرير القاضي المرتبات بالاوقاف فاجبت بانه
ان كان من وقف مشروط للفقراء وكان من قرر له المرتب منهم فقيرا
فالتقرير صحيح لكونه من مصارفه لكنه ليس بلازم وللناظر الصرف الى الغير
اي غير المقرر له من الفقراء وقطع الاول وهو المقرر له الا اذا حكم القاضي
بعد المخاصمة بعدم تقرير غيره فح يلزم وهي هذه المسئلة مذكورة في اوقاف
الخصاف وغيره واذا لم يكن في وقف الفقراء لم تصح لتقرير القاضي ولم
يحل للمقرر له تناوله وكذا ان كان من وقف الفقراء ولكن قرره القاضي
لمن يملك نصابا ثم سئلت لو قرر القاضي من فائض وقف وسكت
الواقف عن مصرف فائضه يعني لم يعين الواقف مصرفا له فهل يصح
ذلك التقرير فاجبت بانه لا يصح ايضا لما في التاتارخانية ان فائض الوقف

لا الدنانير الموصى بها
منه

حرمته صح

قيل المراد بالوظائف اعطاء خدمة كالعالم
للاشخاص في مقابلة الخدمة وبالمرتبات
اعطاؤها لا في مقابلة خدمة
بل لصلاح المعطى او لعلمه
او فقره

لا يصرف الى الفقراء وانما يشترى به المتولي مستغلا وصرح في البزازية وتبعه في الدرر
والغرر بانه لا يصرف فائض وقف لوقف آخر اتحد واقفهما او اختلف انتهى كلام
البزازية ولكن هذا المذكور المنقول يخالف ما ذكر في البزازية لفظا ومعنا وقال
فيهما ان الواقف ومحل الوقف اعني الجهة ان اتحدت بان كانا وقفا على المسجد
احدهما الى عمارته والآخر الى امامه او مؤذنه والامام او المؤذن لا يستقر لقلة المرسوم
للحاكم الدين ان يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة الى الامام او المؤذن
باستصواب اهل الصلاح من اهل المحلة ان كان الواقف متحدا لان غرض الواقف
احياء وقفه وذلك يحصل بما قلنا اما اذا اختلف الواقف او اتحد واختلف
الجهة بان بنى مدرسة ومسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة احدهما لا يبدل
شرط الواقف وكذا اذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف انتهى ومن
كلام الدرر يلخص هذا المذكور كما لا يخفى على الناظر ومخالفة ما ذكره المص لهذا المذكور
غني عن البيان وكتبنا في شرح الكنز من كتاب القضاء ان من القضاء الباطل القضاء
بخلاف شرط الواقف لان مخالفته كمخالفة النص وفي الملتقط القاضي اذا زوج
الصغيرة من غير كفو لم يجز لعدم المصلحة في هذا التزويج فعلم مما ذكر من كلام ما ذكر
ان فعله اي فعل القاضي مقيد بالمصلحة ولهذا اي ولاجل ان فعله مقيد بالمصلحة
صرحوا بان الحائط اذا مال الى الطريق العام فاشهد واحد مسلم او كافر رجلا او امرأة
حرا او مكاتبا لان الناس في المرور الى الطريق شركاء فلكل واحد منهم التقدم
والاشهاد ثم المتقدم ان يقول ارفع حائطك فانه مائل والتقدم كفا فيضمن
ما تلف به ان لم ينقضه في مدة يمكن نقضه فيها واما الاشهاد فانما هو للتحرز عن الانكار
على مالكه او على من يملك نقضه كاب الطفل والوصي والمكاتب والتاجر ثم
الاشهاد ان يقول اشهدوا اني تقدمت عليه في هدم حائطه هذا ثم ابرأه القاضي
عن موجب الحائط لا يصح ابراؤه كما في التهذيب وكذا لا يجوز تاجيل القاضي في
نقض الحائط لان الحق ليس له اي للقاضي فلا يفيد ابراؤه ولا تاجيله من لزوم
الضمان كذا في جامع الفصولين واما ابراء من اشهد عليه او تاجيله فلا يخلوا
اما ان يكون الحائط مائلا الى داره او الى الطريق العام فان كان الاول فهو صحيح
فلا يضمن ما تلف بوقوعه بعده الا اذا وقع بعد تمام الاجل فانه حينئذ يضمن وان كان
الثاني فلا يصح التاجيل في حق غيره بلا شك حتى لو تلف بوقوعه شيء لغيره ضمن
وكذا الابراء لا يصح في حق من اجله لان تاجيله لم يقع في محله كذا في جامع الفصولين
القاعدة السادسة من النوع الثاني للقواعد الحدود تدرأ بالشبهات وهو حديث
رواه الاسيوطي معزيا الى ابن عدي من حديث ابن عباس رضي ثم اراد المص ان يذكر
سائر الاحاديث المتعلقة بدرء الحدود فقال واخرج ابن ماجه من حديث ابي
هريرة ادفعوا الحدود ما استطعتم واخرج الترمذي والحاكم من حديث عائشة رضي
ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلمين مخرجا فخلوا
سبيلهم فان الامام لان يخطئ في العفو خير له من ان يخطئ في العقوبة
واخرج الطبراني عن ابن مسعود رضي موقوفا ادرأوا الحدود والقتل عن عباد الله

ما استطعتم

ما استطعتم وفي فتح القدير اجمع فقهاء الامصار على ان الحدود تدرأ بالشبهات 
والحديث المروي في ذلك متفق عليه وتلقته الامة بالقبول والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت واصحابنا قسموها اي الشبهة الى شبهة
في الفعل وتسمى هذه الشبهة شبهة اشتباه والى شبهة في المحل قال الاولى من
من الشبهتين تتحقق في حق من اشتبه عليه الحل والحرمة فظن غير الدليل
اي غير دليل الحل دليلا عليه ولا تتحقق في غيره لان المحل خال عن الملك
فكان زنا حقيقة غير انه سقط الحد لمعنى راجع اليه وهو الظن ولهذا
لو جاءت بولد لا يثبت نسبه وان ادعاه كما في الزيلعي ولا بد من الظن
اي من ظن الحل بجعل غير الدليل دليلا عليه والا وان لم يوجد الظن فلا شبهة
اصلا فيجب الحد بخلاف الثانية فان الشبهة فيها لقوتها دارئة للحد وان
لم يوجد الظن كما سيجيء وهذه الشبهة تتحقق في ثمانية مواضع كما ذكرها
بقوله كظنه حل وطء جارية زوجته او جارية ابيه او جارية امه او جارية
جده او جارية جدته وان علا اي الجد والجدة كجارية جد جده او جارية جدة
جدة وهكذا وكذا الحال في جارية جدة جدته فان الاملاك وان كانت
متباينة بينه وبين كل من هؤلاء الا ان البسوطة تجري بينهم في الانتفاع
بالاموال والرضا بذلك عادة وكونه كذلك يجوز الانتفاع بماله شرعا فاذا ظن
الوطء من هذا القبيل يعذر لان وطء الجواري من قبيل الاستخدام فاشتبه عليه الحال
والاشتباه في محله معذور فيه وكظنه حل الوطء المطلقة ثلثا في العدة او المطلقة بائنا
على مال او المختلعة وكل منهما في العدة ايضا وكظنه حل وطء ام الولد اذا اعتقها وهي
اي ام الولد في العدة فان حرمة كل منها وان كان مقطوعا بها الا ان بقاء اثر الفراش
وهي العدة لا يبعد ان يورث شبهة الحل في كل واحدة منهن وكظنه حل وطء العبد جارية
مولاه فان الحرمة فيها وان كانت مقطوعا بها ايضا الا ان احتياج العبد الى اموال
المولى اذ ليس لهم اموال ينتفعون به مع كمال الانبساط بينه وبين مالك مولى واحد
ومع انهم معذورون بالجهل مظنة لاشتباههم حل وطء اماء المولى وكظنه
حل وطء الجارية المرهونة في حق المرتهن فان مالكية المرتهن المرهونة مالك يد
لا يبعد ان يظن حل وطء المرهونة له في رواية وتلك الرواية رواية كتاب الحدود
وهو الاظهر كما في الزيلعي ومستعير الرهن كالمرتهن في الحكم المذكور ففي هذه المواضع
لا حد على الزاني اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت انها حرام علي وجب الحد
ولو ادعى احدهما من الزاني والمزنية الظن اي ظن الحل والآخر لم يدع ذلك لا حد
عليهما حتى يقرا جميعا بعلمهما بالحرمة قال الزيلعي ثم كما يسقط الحد عنهما بدعوى الجارية
الحل وعن ابي ح رح انه يسقط عنه لانها تبع وسقوطه عن التبع لا يوجب لسقوطه
عن الاصل كالبالغ اذا زنا بصبية والظاهر الاول لان سقوط الحد عن الجارية باعتبار
الشبهة فيتعدى اليه لان الفعل واحد بخلاف الصبية لان عدم الوجوب عليها
باعتبار عدم الاهلية فلا يمكن تعديته اليه فاقتصر عليها انتهى والثانية منهما
الشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية ايضا وهي تثبت في المحل بقيام دليل

ط الفحل يسقط عنهما بدعوى المذكر صح

نائف للحرمة وانما اي بالنظر الى ذات الدليل مع قطع النظر عن المانع يكون منافيا للحرمة
فهي في ستة مواضع الاولى منها جارية ابنه فالدليل النافي للحرمة فيه قوله عليه السلام انت
ومالك لابيك والثاني المطلقة طلاقا بائنا بالكنايات من الفاظ الطلاق
ما دامت في العدة فان الدليل فيه قول بعض الصحابة الكنايات رواجع والثالثة
الجارية المبيعة اذا وطئها البائع قبل تسليمها الى المشتري فان كونها في يد البائع
بحيث لو هلكت انتقض البيع ملك والرابع الجارية المجهولة مهرا اذا وطئها البيع للبائع
الزوج اي زوج المرأة قبل تسليمها الى الزوجة التي جعلت الجارية
مهرا لها فان كون المهر صلة اي عطية مقابل نكاح دليل عدم زوال ملك الزوج
والخامسة الجارية المشتركة بين الواطئ وغيره فان ملكه في البعض ثابت
شرعا فيكون الشبهة فيه اظهر والسادسة الجارية المرهونة اذا وطئها المرتهن
لان استيفاء الدين يقع بها عند الهلاك وقد انعقد له سبب الملك في الحال
فصارت كالمشتراة بشرط الخيار للبائع وفي رواية كتاب الرهن وقد علمت
في محله من فتح القدير انها اي هذه الرواية ليست بمختارة بل الرواية المختارة
رواية كتاب الحدود فيكون من القسم الاول لا من هذا القسم وانما كانت
رواية كتاب الحدود مختارة لان الاستيفاء عن عينها لا يتصور وانما يتصور
من معناها فلم يكن الوطئ حاصلا في محل الاستيفاء وبعد الان الرهن لا يفيد
ملك العين حقيقة ولهذا لو مات العبد يكون كفنه على الراهن على ما عرف
في موضعه والوطئ يصادف العين ولان افادة ملك العين لا يتصور ان يفيد
ملك المتعة بحال لانه يصير مستوفيا لها بعد الهلاك وفي ذلك الوقت لا يتصور
ملك المتعة فيها فصارت كالجارية المستأجرة للخدمة وجارية الميت في حق الغريم
بخلاف المشتراة بشرط الخيار للبائع لان الملك فيها يثبت حقيقة في حال قيامها
عند نفوذ البيع وذلك يثبت لملك المتعة فان قيل قطع هذا وجب ان يحد المرتهن نسخه
مطلقا اشتبه عليه ام لم يشتبه كما في الجارية المستأجرة للخدمة وجارية الميت
في حق الغريم قلنا الاستيفاء بسبب الملك المال في الجملة وملك المال سبب لملك
المتعة فحصل الاشتباه بخلاف المستأجرة وجارية الميت لان الاجارة لا تفيد
المتعة بحال والغريم لا يملك عين التركة وانما يستوفي حقه من الثمن ولو ملك
العين او تعلق حقه بها لما جاز بيعها الا باذنه كالرهن كما في الزيلعي ففي
هذه المواضع الست لا يجب الحد وان قال الواطئ علمت انها علي حرام الا في الرواية
السادس منها على الصور المختارة لان المانع من الحد هو الشبهة في نفس الحكم
بخلاف القسم الاول فانه لا شبهة فيه في الحكم وفي عدم كونه ملكا له وانما الشبهة في
جواز الوطئ ويدخل في النوع الثاني وطئ جارية عبده المأذون المديون بحيث
يحيط دينه بماله ورقبته ووطئ جارية مكاتبه لان له حقا في كسب عبده فكان
شبهة في حقه ويدخل في النوع الثاني ايضا وطئ البائع الجارية المبيعة بعد
القبض لا بعد قبض المشتري وكذا قبل القبض كما في البحر في البيع الفاسد اما قبل القبض فلبقاء
الملك واليد فلان الواجب فيه الفسخ فله حق الملك فيها ووطئ البائع الجارية التي قبضها

الخيار

الخيار للمشتري قال المص في البحر لان بعض الائمة لم يجزم به فاستحسن وكذا ١٠٦
اذا كان بشرط الخيار سواء كان الخيار للبائع او للمشتري فان كان البائع فلبقاء ملكه وان كان
للمشتري فلان المبيع لم يخرج عن ملك بائعه بالكلية انتهى ووطئ جاريته التي هي
اخته من الرضاع وجاريته التي ملكها بالشراء او نحوه قبل الاستبراء والزوجة المحرمة
بالردة او الزوجة المحرمة بالمطاوعة في الوطئ لابنه او الزوجة المحرمة بجماعه لامها
قال المص في البحر لان بعض الائمة لم يجزم به فاستحسن ان يراد بذلك الحد انتهى
ما في فتح القدير وثالثها شبهة عند الامام وهي شبهة العقد اي عقد النكاح حتى
اذا وطئ محرمة بعد العقد عليها وان كان عالما بالحرمة لكنه يوجع بالضرب ان علم بالحرمة
فلا حد على من وطئ امرأة تزوجها بلا شهود او وطئ جارية تزوجها بغير اذن
مولاها او بغير اذن مولاه عنده كون الزوج عبدا وقالا يحد في وطئ محرمة المعقود
عليها اذا قال علمت انها حرام علي والفتوى على قولهما كما في الخلاصة قال فيها رجل تزوج
بمحارمه ودخل بها فعلى قولهما يجب الحد ولا مهر عليه وعند الامام عليه المهر
والفتوى على قولهما انتهى قال المص في شرحه ثم اعلم ان مسائلهم هنا تدل على ان من
استحل محارم الله على وجه الظن لا يكفر وانما يكفر اذا اعتقد الحرام حلالا الا ترى
انهم قالوا في نكاح المحرم لو ظن الحل فانه لا يحد بالاجماع ويعزر كما في الظهيرية وغيرها
ولم يقل احد انه يكفر وكذا في نظائره وهو نظير ما ذكره القرطبي في شرح مسلم
ان ظن الغيب جائز كظن المنجم والرمال بوقوع الشيء المستقبل بتجربة امر عادي فهو ظن صادق
والممنوع هو ادعاء علم الغيب والظاهر ان ادعاء ظن الغيب حرام وليس بكفر بخلاف
ادعاء علم الغيب فانه كفر انتهى ومن الشبهة وطئ امرأة اي عدم الحد وطئ امرأة
اختلف في صحة نكاحها فانه لا حد فيه ايضا لان الاختلاف في صحة النكاح لا يكون
اقل من ان يورثه شبهة الحل ومنها اي من الشبهة ايضا شرب خمر اي عدم الحد في شربه
للتداوي لما فيه من الخلاف ايضا وان كان القول المعتمد فيه تحريمه لقوله عليه السلام
ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما تقدم في قاعدة المشقة تجلب التيسير
ومنها اي من تلك الشبهة ايضا لا يجوز التوكيل اي عدم جواز التوكيل باستيفاء الحدود
وكذا باستيفاء القصاص فان استيفاء الوكيل في كل منهما لا يجوز حالة غيبة الموكل لان في
اقامة الغير مقامه من نوع الشبهة واختلف في جواز التوكيل باثباتها اي الحدود من حد
السرقة والقذف وكذا القصاص فانه يجوز عند الامام ولا يجوز عند ابي يوسف كما لا
يجوز في الاستيفاء وقول محمد مضطرب والاظهر انه مع ابي حنيفة لانه يجوز من غير
عذر ولا رضى الخصم وعند الصاحبين لا يجوز الا باحدهما كما في كتاب الوكالة من الزيلعي
وما بني على انها اي الحدود تدرأ بالشبهات انها اي الحدود لا تثبت بشهادة
النساء لما فيها من شبهة البدلية لان كل اثنتين منهن قائمة مقام رجل ولا يقبل فيما يندرئ
بالشبهات الا انه يضمن المال في السرقة اذا كان معهما رجل ولا بكتاب القاضي الى القاضي
لما فيه من البدلية الموجبة للشبهة ولا بالشهادة على الشهادة لتلك العلة ايضا ومما بني
على ذلك انها لا تقبل الشهادة بحد متقادم لما فيه من شبهة تهمة الشاهد بعداوة او حقد
وحد التقادم شهر عندهما وابو حنيفة لم يقدره بشيء وفوضه الى رأي القاضي على ما هو

دابه في المقدورات المترددة بين القليل والكثير سوى حد القذف فان الدعوى فيه شرط
فيجوز ان يكون التاخير لعدم الدعوى فلا يوجب التهمة الا اذا كان التاخير لبعد محل
بحيث لا يقدرون على اداء الشهادة بلا تاخير عن الامام اي السلطان او نائبه والقاضي
ومما بني على ذلك ايضا انه لا يصح اقرار السكران بالحدود الخالصة كالزنا وشرب
الخمر فلا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واما اذا اقر بالقصاص او القذف
او غيرهما او باشر سبب الحد يلزمه القصاص لا الحد لكن انما يحد اذا صحى الا انه
اي السارق يضمن المال المسروق في كل من صورتي التقادم والاقرار حال السكر لكن
هذا انما هو اذا كان سكره بطريق محظور كالسكر بشراب متقادم محرم او مثلث
واما اذا كان سكره بطريق مباح كسكر المضطر وكالسكر بدواء كالبنج والافيون
او بما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فهو كالمغمى عليه لا يصح شيء من تصرفاته حتى
الطلاق والعتاق كما في التوضيح وغيره ومما بني على ذلك ايضا لا يستحلف فيها
اي في الحدود مطلقا يعني لا فاسقها فلا بيانا في تحليف السارق للقطع لانه اي
الاستحلاف لرجاء النكول عن الحلف وفيه اي في النكول شبهة لانه سكوت في نفسه
والسكوت محتمل فلا يكون حجة لاقامة الحد حتى اذا انكر القاذف مع ان في القذف حق
العبد ترك من غير يمين لانه ليس فيه شيء سوى الجلد وهو لا يقام بالنكول فلا فائدة
في التحليف بخلاف السرقة فان فيها القطع والتضمين والنكول يعتد للثاني وان لم يعتد
للاول قال المص في البحر في شرح قول الكنز في الدعوى ويستحلف السارق فان نكل ضمن
ولا يقطع قيد بحد السرقة لانه لا يستحلف في غيره من الحدود اجماعا ولو كان حد
القذف الا اذا تضمن حقا بان علق عتق عبده بالزنا وقال ان زنيت فانت
حر فادعى العبد انه قد زنى ولا بينة عليه يستحلف المولى حتى اذا نكل ثبت العتق
دون الزنا انتهى ولا تصح الكفالة بالحدود والقصاص لان كون المكفول به مقدور
التسليم من الكفيل شرط فيها وهي ليس كذلك ولو برهن القذف بعد ما اقر القذف القاذف مه
وادعى صدقه بان جاء به برجلين او رجل وامرأتين على اقرار المقذوف بالزنا فلا حد عليه
اي على القاذف لثبوت اقراره بذلك القذف ولا يقام الحد على الزنا ولو اقام على
اقراره اربعة وما في الدرر من وجوب حده عليه من شهادة اربعة على اقراره به
مردود عليه بناء على ان الانكار رجوع والرجوع عن الاقرار في الحدود الخالصة صحيح
فلو برهن القاذف بثلثة من الرجال على الزنا لا على اقراره حد القاذف وحدوا
اي الشهود الثلثة لعدم نصاب الشهادة عليه فيكونون قاذفين به ولا قطع بيد للسارق
بسرقة مال اصله وان علا الاصل كابيه واب ابيه واب اب ابيه وكذا امه وام امه
وام ام امه وفرعه وان سفل الفرع ولا قطع ايضا بسرقة احد الزوجين عن الاخر
ولا بسرقة مال سيده وعبده كالمكاتب ولا قطع ايضا بسرقة من بيت ماذون في
دخوله ولا فيما كان اصله مباحا اذا كان تافها كالحشيش والسمك والطير والصيد والزر نيخ
وغير ذلك للشبهة في كل منها كما علمت تفاريعه في كتاب السرقة من كتب الفقه
ومما بني على ذلك ايضا انه يسقط القطع بدعواه اي دعوى السارق بعد ما شهدوا
عليه بالسرقة كون المسروق ملكه وان لم يثبت ذلك فهو اي السارق المدعي ذلك

اللص

اللص الظريف وقال الشافعي لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق
فيؤدي الى سد باب القطع ولنا ان الشبهة دارئة للحد وهي تتحقق بمجرد ١٠٧
الدعوى كما في حدادي وكذا يسقط الحد اذا ادعى الواطئ ان الموطوءة زوجته
ولم يعلم ذلك اي كون الموطوءة زوجته لما فيه من الشبهة ايضا تنبيه يقبل
قول المترجم في الحدود كغيرها اي كما يقبل في غيرها فان قيل وجب ان لا يقبل
قول المترجم في الحدود لان عبارة المترجم بدل عن عبارة العجم والحدود لا تثبت بالابدال
بدلالة انه اي الشان لا تثبت الحدود بالشهادة على الشهادة وكتاب القاضي
الى القاضي اجيب عن ذلك بان كلام المترجم ليس ببدل عن كلام الاعجمي لكن القاضي
لا يعرف لسانه ولا يقف عليه وهذا الرجل المترجم يعرفه ويقف عليه وكانت
عبارته كعبارة ذلك الرجل لا بطريق البدلية بل بطريق الاصالة لانه يصار الى الترجمة
عند العجز عن معرفة كلامه كالشهادة يصار اليها عند عدم الاقرار كذا في شرح ادب
للصدر الشهيد من الثاني والثلثين تنبيه اخر القصاص كالحد في الدفع دب
بالشبهة فلا يثبت الا بما يثبت به الحدود ومما فرع عليه اي على كون القصاص كا
لحد في الدفع بالشبهة انه اي الشان لو ذبح نائما فقال زوجته وهو ابي وقال
ان المذبوح ميت فلا قصاص عليه للشبهة ووجبت الدية كما في العمدة ومنها اي
فروع ذلك لو جن القاتل فان كان قبل الحكم عليه بالقصاص فلا كلام في انه لا يقتل
ووجبت الدية وان بعد الحكم عليه بالقصاص فان كان قبل ان يدفع الى ولي القتيل
فانه لا قصاص عليه استحسانا وينقلب دية وان جن بعد الدفع اليه يقتله وروى
الحسن عن الامام انه يقتل على كل حال كما في الخلاصة ولعل كونه من فروع ذلك بسبب
انه انما يسقط عنه القصاص لشبهة كون القتل حال الجنون لقربه من الفعل بخلاف
ما لو كان بعد الدفع الى ولي القتيل ومن فروع ذلك لا قصاص بقتل من قال اقتلني
فقتله المأمور لانه تجعل الاباحة شبهة في درء القصاص واختلف في وجوب
الدية على المأمور المذكور والاصح عدمه اي عدم الوجوب قال في البزازية نقلا عن
التجريد وفي الاباحة لا تجب الدية في اصح الروايتين عن اصحابنا ولا قصاص على القاتل
اذا قال اقتل عبدي او اخي او ابني او ابي فقتله المأمور ولكن الفرق بين العبد وغيره
انه لا شيء في العبد لانه اتلاف المال وفيه تجري الاباحة ولا وارث للعبد فيما يثبت
فيما يتعلق بالادمية كما في البزازية ويجب الدية في غيره اي غير العبد واستثنى
في خزانة المفتين عن هذا الحكم ما اذا قال اقتل ابني وهو صغير فقتله فانه يجب
فيه القصاص وتمامه في البزازية قال في الجنايات منها وفي الواقعات اقتل ابني وهو
صغير فقتله يقتص ولو قال اقطع يده فقطعه عليه القصاص ولو قال اقتل اخي فقتله
وهو وارثه ففي رواية عن الثاني وهو القياس يجب القصاص وفي الاستحسان
يجب الدية وفي الايضاح ذكر قريبا منه ولو قال اقتل ابي فقتله يجب الدية
ولو قال اقطع يده فقطعه فالقصاص واجب انتهى وينبغي ان لا قصاص بقتل من
لا يعلم انه محقون الدم على التابيد او لا اي الشخص محقون الدم على التابيد وفي الخانية
ثلثة قتلوا رجلا عمدا ثم شهدوا بعد التوبة واما قبل التوبة فلا شك انه لا يقبل

لفسقهم بالقتل عمدا ان الولي عفا عنا قال الحسن لا تقبل شهادتهم الا ان
يقول اثنان منهم عفا عنا ونحن هذا الواحد نعني هذه الوجه قال ابو
يوسف رح يقبل في حق الواحد وقال الحسن يقبل يقبل في حق الكل انتهى
كلام الخانية ليس لهذه المسئلة مناسبة لما نحن فيه وكتبنا مسئلة في العفو
بل في الاهتمام في امر الدم العمد وعدم المسارعة الى القصاص كما ترى في شرح الكنز
من الدعوى عند قوله وقيل لخصمه اعطه كفيلا فلتراجع قد راجعنا فوجدنا
قال ثم ادعى القاتل ان له بينة حاضرة على العفو اجل ثلثة ايام فان مضى ولم يات
بالبينة او قال لي بينة غائبة يقضي بالقصاص قياسا على الاموال وفي الاستحسان
يؤجل استعظاما لامر الدم انتهى وكتبت في الفوائد من هذا الكتاب ان القصاص
كالحدود الا في مسائل كتبته في الجنايات من الفوائد ولكن لم نفصل المستثنيات
ثم بدا لي ان الحق الى هذا الكل وجعل المستثنيات ثمة خمسا مع كونها نحو سبعا
**الاولى** من تلك المسائل يجوز القضاء بعلمه اي بعلم القاضي الحادث حال
القضاء لا بعلمه قبل القضاء في القصاص وحد القذف دون الحدود التي تخص
حقا للشرع كما في الخلاصة قال فيها وفي الاقضية القاضي يقضي في حقوق
العباد بعلمه بان علم في حال قضائه في مصره ان فلانا غصب مال فلان او
او طلق فلانا امرأته وفي التجريد في اخر كتاب الحدود عن محمد انه رجع عن هذا
وقال لا يقضي بعلمه في حقوق العباد وفي الحدود التي هي حق الشرع كحد الزنا
وشرب الخمر لا يقضي بعلمه واما اذا علم قبل القضاء في حقوق العباد لا يقضي
بذلك العلم عند الامام اذ رفعت اليه تلك الحادثة وعندهما يقضي القاضي اذا علم
ان المدعي محق في دعواه او المدعى عليه محق في انكاره فانه لا يجوز له ان يقضي
ان يقضي بعلمه اذا علم اذا علم بذلك قبل تقليد القضاء ولكنه يعينه بذلك سرا
على حسب ما يمكنه بحيث لا يعرف خصمه لينفي التهمة انتهى وسيذكر المص في كتاب
القضاء نقلا عن التهذيب ان القاضي يقضي بعلمه الا في الحدود والقصاص وذكر في
موضع اخر منه نقلا عن جامع الفصولين ان الفتوى اليوم على عدم جواز القضاء بعلمه
**الثانية** من المسائل المستثنيات ان الحدود لا تورث حتى مات المقذوف قبل الحد بطل
لورثته دعواه والقصاص يورث لا شك في انه لورثة المقتول حق القصاص وانما
الخلاف في انه بطريق الارث او بطريق انه ثبت لهم ابتداء كما في كتاب الفرائض من فن
الفوائد من هذا الكتاب **الثالثة** منها لا يصح العفو في الحدود ولو كان حد القذف لان
فيه حق العبد الغالب حتى لو عفى المقذوف عن القاذف ثم عاد فطلب حد حد القاذف
بخلاف القصاص فانه يصح فيه العفو ولو من بعض الورثة الا ان للباقين حصتهم من الدية
**والرابعة** منها التقادم لا يمنع الشهود في الشهادة بالقتل بخلاف الحدود سوى حد القذف
فحد القذف كالقصاص في انه لا يمنع التقادم فيه لاشتراط الدعوى فيهما فيحمل تأخيرهم
على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم **الخامسة** يثبت القصاص بالاشارة والكتابة
في الاخرس حتى لو اقر بواحد منهما بالقصاص بخلاف الحدود فلو اقر بالزنا او السرقة
او القذف باشارته المعهودة او بالكتابة المرسومة لا يحد كما في الهداية في مسائل شتى





وكذا في مسائل شتى في اخر كتاب الخنثى من الزيلعي **السادسة** منها لا يجوز الشفاعة في الحد
في الحدود بعد ثبوتها عند الامام لانه طلب ترك الواجب ولانه انكر رسول الله صلعم على
اسامة بن زيد حين شفع في المخزومية التي سرقت فقال اتشفع في حد من حدود الله
واما قبل الوصول الى الامام او الثبوت عنده فيجوز الشفاعة وعند الرفع الى الحاكم
ليطلقه لان الحد لم يثبت كذا في البحر ويجوز الشفاعة في القصاص لان طلب
القصاص لا يجب على الوالي حتى لا يجوز عفوه ولا الشفاعة في العفو **السابعة**
الحدود سوى حد القذف لا تتوقف على الدعوى والمص قد استثنى السرقة كالقذف
عن الحدود الغير المتوقفة على الدعوى في كتاب القضاء وفي الحاوي ان توقف السرقة
عند البعض بخلاف القصاص فانه لا بد فيه من الدعوى كما تقدم والله سبحانه اعلم
ولقد عثرت مسئلة تكون ثامنة منها وهي ان الشهادة على الاقرار مع جحود
المدعى عليه لا تقبل في الحدود بخلاف القصاص واخرى تكون تاسعة منهما وهي
لا تحليف في حدود غير السرقة وفي القصاص يحلف فان حلف خلي سبيله
وان نكل فان كان في الاطراف يقتص وان في النفوس حبس حتى يقر او يحلف
كما في دعوى الزيلعي **تنبيه** التعزير يثبت مع الشبهة ولذا قالوا يثبت بما يثبت
به المال وقالوا يجري فيه اي في التعزير الحلف ويقضي فيه بالنكول عن اليمين
والكفارات تثبت معها اي مع الشبهة ايضا اي كالتعزير الا كفارة الفطر في رمضان
فانها اي الشبهة تسقطها اي كفارة الفطر بمعنى عدم وجوبها معها كما اذا
تسحر بظنه ليلا والفجر طالع لا بمعنى سقوطها بعد الوجوب ولذا اي ولسقوطها
بالشبهة لا تجب كفارة الفطر مع النسيان فلو اكل الطعام ناسيا صومه لا
لا يلزمه الكفارة بل لا يلزم فساد الصوم ايضا وكذا لا تجب الكفارة مع الخطأ
كما اذا تمضمض فدخل شيء من الماء جوفه بلا تعمد منه في الدخول فانه لا يلزم الكفارة
وان افطر ولا تجب الكفارة بافساد صوم مختلف في صحته كما وقع الاختلاف في صحة
كما علم ذلك في محله ومما يدل على ذلك ما ذكر في حاوي المنية من قوله استمر بها
الدم الى الحادي عشر فافطرت لا كفارة عليها ان ثبت الخلاف في الصدر الاول
والا فعليها الكفارة ولا يكون خلاف الشافعي شبهة ثابت والظاهر انه لا كفارة
عليها لان اكثر الحيض خمسة عشر يوما في قول ابي ح الاول وقول مالك والشافعي
انتهى واما الفدية في الصوم فهل تسقطها الشبهة يعني لو افسد صوم رمضان
بشبهة ووجب عليه القضاء ولم يقض حتى مات فهل تسقط هذه الشبهة
فدية ذلك الصوم كما اسقطت الكفارة ام لا تسقط لم ار صا اي هذه المسئلة
الان وما ذكره المص في البحر في شرح قول الكنز وليطعم وليها لكل يوم كالفطرة
بوصيته من قوله ولو قال وليطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان
اشمل لان هذا الحكم لا يختص بالمريض والمسافر والمراد من افطر بعذر بل الحكم فيه
من افطر متعمدا ووجب القضاء عليه انتهى يدل على عدم اسقاطها فبعد ما ذكر
ذلك هنالك لا ينبغي المص الاستشكال فيه لعمومها ومن العجب ان الشافعية
شرطوا في الشبهة الدارئة للحد ان تكون قوية قالوا فلو قتل مسلم ذميا عمدا

ا كما استفاد من كلام الدرر في الشهادة على القتل من الجنايات منه

فعند ابي ح يقتل المسلم وعند الشافعي لا يقتل فقتله ولي الذمي فعلى قياس قول الامام
لا يقتل الولي لاستيفائه حقه وعلى قياس قول الشافعي كان ينبغي ان يقتل الولي
لكنه وافق الحنفية كما اشار اليه بقوله فانه اي الولي لا يقتل به كانه لا قد سقطت
في النسخ والصواب ما كتبه هنا وان كان راي الشافعي رح موافقا لراي ابي حنيفة
وانما قال الشافعي هذا ذلك لانه اعتبر خلاف ابي ح رح في قتل المسلم بالذمي شبهة
دارئة للقصاص عن الولي ومن شرب النبيذ فان كان قليلا بحيث لا يسكر فعند
ابي ح يحل شربه ولا يحد وعند محمد والشافعي لا يحل شربه واما الحد به فعند محمد لا لشبهة
الخلاف فيه وعند الشافعي يحد ولا يرعى فيه الشافعي خلاف مذهب ابي ح في كونه شبهة
في سقوط الحد مع انه قد راعاه في سقوط القصاص في المسئلة المتقدمة ومن ثمه
استشكل المص في الفرق بينهما وتعجب منه القاعدة السابعة من تلك القواعد
الحر لا يدخل تحت اليد فلا يضمن الحر بالغصب ولو كان صبيا لعدم دخوله تحت يد
الغاصب فلو غصب صبيا فمات في يده فجاة او بحمى لكن بلا نقل الى مكان يغلب الحمى
فيه لم يضمن وفرع على ذلك ما لو غصب صبيا ومات بصاعقة او نهشة حية او نقله
الى ارض مسبعة اي كثر فيها السبع او نقله الى مكان الصواعق او الى مكان يغلب فيه
الحمى والامراض فمات ودية على عاقلة الغاصب في هذه الصور والقاعدة المذكورة
تقتضي عدم الضمان كالاول وهو قول زفر والشافعي فيعف وجه عدم الورود بقوله لانه
اي هذا الضمان ضمان اتلاف لا ضمان غصب حتى يرد نقضا على ما ذكرنا والحر يضمن
بالاتلاف وذلك لان نقله الى ارض مسبعة او الى مكان الصواعق والحيات اتلاف
منه تسبيبا وهو متعد فيه لتفويت يد الحافظ وهو الولي فيضمن وهذا لان الحيات
والسباع والصواعق لا تكون في كل مكان فاذا نقله اليه فقد ازال حفظ
الولي فصار متعديا بالنقل اليه كما في الزيلعي والعبد يضمن بهما اي بالغصب والاتلاف
ملحق والمكاتب كالحر لا يضمن بالغصب ولو صغيرا لانه في يد نفسه والصغير منه ملحق بالكبير
الا ترى انه المولى لا يزوجه الا برضاه كالحر البالغ والحر الصغير يزوجه وليه بدون رضاه
فلو نقله الغاصب الى مكان الصواعق والحيات لا يضمن كالحر البالغ والحر الكبير
الصغير ما لم يعجز عن حفظ نفسه بما منع به من قيد ونحوه وح يضمن الحر البالغ
ايضا كما في الزيلعي وتمامه في شرح الزيلعي قبيل باب القسامة وفي الاشباه تحت هذا فيه وام
الولد كالحرة في عدم الدخول تحت اليد ولم ار الان حكم ما اذا وطئ حرة بشبهة فاحم
فاحبلها وماتت تلك الحرة بالولادة وينبغي عدم وجوب ديتها لما ان الحرة
لا تدخل تحت اليد بخلاف ما اذا كانت الموطوئة امة فانه يضمن قيمتها عند
ابي ح واما عندهما فان ماتت قبل التسليم فكذلك وان بعده فلا يضمن الا النقصان
فالحرة ان وطئت بلا شبهة فماتت بالولادة لا يلزم فيها غير الحد لانها لا تدخل
تحت اليد ولا يثبت نسب الولد فلا سبيل فيها الى لزوم الدية لا بطريق الغصب
ولا بطريق الجناية وان وطئت بشبهة بحيث يثبت فيها النسب فلزوم الدية
وان لم يكن بطريق الغصب لعدم دخولها تحت اليد لكن يمكن بطريق الجناية
لثبوت نسب الولد منه فمن ثمه استشكل المص فيها لكن ما قال صاحب الكنز

في الغصب

في الغصب منه من قوله ومن زنى بمغصوبة فردت فماتت بالولادة ضمن قيمتها ولا يضمن ١٠٩
الحرة انتهى من غير فصل بين كون وطئ الحرة بشبهة او بدونها وكذا سكوت شارحه
الزيلعي عن هذا التفصيل يقتضي في القول بعدم وجوب الدية في الصورة المفروضة
من غير حاجة الى التصريح بخصوصه لم نطلع نص على التصريح بخلافه ومن فروع القاعدة لو
طاوعته حرة بالغة على الزنا من غير دعوى الشبهة فلا مهر لها وعليها الحد وان كانت
مطاوعته مع دعوى الشبهة فلا حد عليها وعليه العقر وان كانت مكرهة
من غير دعوى شبهة فعليه الحد فيها ولا يلزم المهر وان كان مع دعوى شبهة لا حد عليهما
وعليه العقر كما هو المستفاد من حدود الزيلعي ولم يصرح به فيما احاله بقوله كما في الحاوي
وانما المذكور فيها ما ذكره بقوله وان كان الواطئ صبيا والمزنية ان كانت صبية ايضا
فلا حد وعليه المهر لانه مؤاخذ بافعاله واذنها لم يصح وان بالغة فلا حد عليها
لصباه ولا مهر لها لمطاوعتها له على الزنا واسقاطها حقها اولانه لو ضمن رجع
وليه عليها به كمن امر صبيا بشيء ولحقه غرم يرجع وليه على الامر فلا يفيد الضمان
كما في حدود البزازية وجنايات الخانية وهذا مما يقال نقضا على قولهم الوطئ الحرام في دار
الاسلام لا يخلو عن حد ومهر لنا وطئ خلا عن العقر بضم العين ما يدفع في الوطئ الحرام
الغير الموجب للحد بدل المهر من مقدار اجرة الوطئ لو كان الزنا حلالا والعقر هو
بفتحها الفرج والمراد هنا الحد وقد استثنى المص في كتاب النكاح من الفوائد
عن قولهم الوطئ في دار الاسلام لا يخلو عن مهر او حد مسئلتين اخريين احديهما
تزوج صبي امراة مكلفة بغير اذن وليه ثم دخل بها طوعا فلا حد ولا مهر وعلل
ذلك في حدود البزازية بان المراة لما زوجت نفسها منه مع العلم بان النكاح غير نافذ
فقد رضيت ببطلان حقها وثانيتهما ولو وطئ البائع الجارية المبيعة قبل التسليم
فلا حد ولا مهر يعني عند الامام وعندهما يجب العقر بخلاف ما اذا طاوعته امة
على الزنا فانه يجب فيه المهر لكون المهر حق السيد كما في حدود البزازية وتحت امة
صبيا فزنى بها يضمن المهر لان امرها لم يصح في حق المولى انتهى وخرج تحت
القاعدة التي هي قولنا الحر لا يدخل تحت اليد قول اصحابنا اذا تنازع رجلان
في امراة وكانت المراة في بيت احدهما او دخل بها احدهما ولم يكن لواحد منهما
بينة على سبق العقد فهو اي صاحب البيت او الدخول اولى من الاخر
للزوجية لكونه اي لكون دخوله او حصولها في بيته دليلا على سبق عقده والاولى انه يقال
ان الزوجة في يد الزوج لما قدمناه من مسئلة تنازع الرجلين في امراة فان ما ذكر
فيها يدل على كون الزوجة في يد الزوج ونقولهم في باب التحالف لو اختلف
الزوجان في متاع البيت ان القول قوله اي قول الزوج فيما يصلح لهما كالفراش
والامتعة والاواني والرقيق معللين ذلك بانها اي الزوجة في يد الزوج وهي
اي الزوجة وما في يدها يكون في يده اي في يد الزوج فيقال بالنصب عطف على قوله
والاولى ان يقال في اصل القاعدة الحر لا يدخل تحت يد احد الا الزوجة
فانها في يد زوجها والله تع اعلم ورايت في جامع الفصولين في الفصل التاسع عشر لا بل
من الفصل العشرين قوله ما نصه موصولة وصلته مفعول رايت والمنصوص فيه

الا ان يكون مكرهة

نسخة

وهذا الحكم الكلي مذكور في حدود الزيلعي
وجزئ فصل تكرار المهر من كتاب النكاح
في الخانية

ولهذا مراد المص وانت تعلم ما فيه

٤

حوله امرأة في دار رجل يدعي ذلك الرجل انها امرأته وخارج ايضا يدعيها اي تلك الدار وهي اي
المرأة تصدقه اي الخارج فالقول لرب الدار ولا يعتبر قولها فقد صرح في هذه المسألة
بان اليد تثبت على الحرة بحفظ الدار كما يثبت في المتاع انتهى ما في الفصولين وقال
في الدرر نقلا عن الخانية وهبت دارها من زوجها وهي بمتاعها ساكنان فيها جاز
الهبة ويصير الزوج قابضا للدار لان المرأة ومتاعها في يد الزوج فيصح التسليم انتهى
وهذا ايضا يدل على ان الزوجة تكون في يد الزوج **القاعدة الثامنة** من قواعد النوع الثاني
اذا اجتمع امران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما اي المقصود منهما دخل احدهما
والاصغر منهما في الاخر وفوائد القيود تظهر في اخر الفروع فمن فروعها اذا اجتمع
حدث وجنابة فموجب الاول الوضوء وموجب الثاني الغسل فقد اجتمع وضوء وغسل
وكل واحد منهما من جنس الطهارة او اجتمع جنابة وحيض فان موجب كل منهما غسل
فقد اجتمع فيه غسلان والمقصود من كل منهما النظافة والاستعداد للقيام بين
يدي الرب تع فيكفي للكل الغسل الواحد فدخل الوضوء في الغسل في الاولى واحد الغسلين
في الاخر في الثانية ولو باشر الحاج المحرم فيما دون الفرج وانزل او لم ينزل ولزمت
عليه شاة ولم يفسد حجه ثم جامع في ذلك المجلس وهو بعد الوقوف بعرفة او لم
حجه ولزمت بدنة ومقتضاها اي مقتضى القاعدة الاكتفاء بموجب الجماع لكون
موجبه اكبر من موجب المباشرة وللزوم اعتبار الاكبر في التداخل كما اشرنا اليه
ولم ارها الآن صريحا وانما جعلت الجماع على ما بعد الوقوف لان الجماع قبل الوقوف موجبه
الشاة ايضا فحول موجب الاول في موجب الثاني او بالعكس **ومنها** اي
من فروع القاعدة لو قص المحرم منه اظفار يديه ورجليه في مجلس واحد فانه
يجب دم واحد اتفاقا وان كان القص في مجالس فكذلك اي يجب دم واحد
عند محمد رح لان مبناها على التداخل ككفارة الفطر وعلى قولهما لكل يد دم ولكل رجل
دم اذا وجد ذلك في كل مجلس حتى يجب عليه اربعة دماء اذا وجد في كل مجلس
قلم يد او رجل وان قلم في مجلس اقل من يد او رجل او قلم خمسا من اظافير او اكثر
متفرقة يلزم ان يتصدق بنصف صاع من بر لكل ظفر الا ان يبلغ ذلك
دما فينقص ما شاء وجعلناها جناية واحدة معنى وان كانت الاعضاء متباينة
حقيقة لاتحاد المقصود منها وهو الارتفاق اي الاستراحة باعتبار ما هو
الايسر والارفق فاذا اتحد المجلس يعتبر المعنى فيجعل الكل جناية واحدة واذا
اختلف المجالس تعتبر جنايات متعددة لكونها اعضاء متباينة وعلى هذا ايضا
لو جامع المحرم مرة بعد اخرى مع امرأة واحدة او نسوة الآن شيئا قالوا لو جامع
بعد الوقوف في المرة الاولى عليه بدنة وفي المرة الثانية عليه شاة فلم يعتبروا
التداخل ولم يتعرضوا للخلاف المذكور فيه كذا في المبسوط وفي الخانية فان جامعها
مرة بعدما جامعها مرة اخرى في غير ذلك قبل الوقوف بعرفة ولم يقصد به رفض | قبيل
بالجماع ثانيا رفض الحجة الفاسدة بالجماع الاول يلزمه دم اخر بالجماع الثاني في قول
ابي حنيفة وابي يوسف على وفق الخلاف المذكور وبينهما وبين محمد رح ولو نوى بالجماع
الثاني رفض الحجة الفاسدة لا يلزمه بالجماع الثاني شيء انتهى ما ذكره الخانية

ومنها



**ومنها** اي من فروع القاعدة المذكورة لو دخل المسجد وصلى الفرض او السنة الراتبة وجلس
فيه اي فجاءت التحية اي صلوة التحية للمسجد ولو طاف القادم حين قدم مكة عن فرض
او نذر دخل فيه اي في هذا الطواف طواف القدوم الذي هو سنة لغير المقيم بمكة ويسمى
طواف التحية ايضا قال المص في شرح الكنز وهذا الطواف سنة للآفاقي دون المكي لانه كتحية
المسجد من كل وجه فان الفرض او السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف القدوم لما سيأتي
من ان القادم يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول انتهى
يعني ان طواف القدوم وان كان كتحية المسجد في اغناء الفرض عنه لكنه يخالفها في عدم
اغناء النفل عنه كما في طواف العمرة وقال المص بعد ذلك في شرح قول الكنز ومن لم
يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم ان السقوط مجاز عن عدم سنية
في حقه فان حقيقة السقوط لا يكون الا في اللازم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون
سنة عند التأخير ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة اغنى عنه
كالفرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها اغنى عنه
انتهى بخلاف ما لو طاف للافاضة لا يدخل فيه طواف الوداع لان كلا منهما مقصود
ومقصودهما اي المقصود منهما مختلف ولكن لم اجد طوافا مسمى بطواف الافاضة
غير طواف الوداع قال في الخانية ثم يطوف بالبيت طواف الصدر ويسمى هذا الطواف
طواف الوداع وطواف الافاضة وطواف اخر العهد بالبيت انتهى فعلى هذا لا معنى
لهذا الكلام من المص ولو دخل المسجد الحرام فصلى مع الجماعة لا ينوب عن تحية البيت
لاختلاف الجنس فان الاول من جنس الصلوة والثاني من جنس الطواف ولو صلى فريضة
عقيب طواف ينبغي ان لا يكفيه عن ركعتي الطواف بخلاف تحية المسجد فان الفريضة
يكفي عنها لان ركعتي الطواف واجبة فلا تسقط بفعل غيرها بخلاف تحية المسجد
فانها مستحبة فتدخل في الواجب ولو تلى آية اي آية سجدة في الصلوة فسجد
صلبية قبل ان يقرأ ثلث آيات كفت السجدة الصلبية عن سجود التلاوة لحصول
المقصود منهما وهو التعظيم وكذا لو ركع لها وبالها اي لسجدة التلاوة فورا اي قبل
ان يقرأ ثلث آيات اجزأته قياسا لحصول المقصود به من التعظيم قال المص في شرح
الكنز نقلا عن المجتبى تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزيه قياسا لا استحسانا
والاصح انه يجزيه استحسانا لا قياسا وبه قال علماؤنا انتهى يعني كلام المجتبى وفي
الاصح ان القياس يقتضي عدم الجواز لانه الامر الخ والركوع خلاف السجود لكن
الاول لشرح محمد فانه قال في الكتاب فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها هل يجزيه
ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجود سواء واما في الاستحسان فينبغي ان
يسجد وبالقياس نأخذ انتهى كلام المص وهذا الموضع من المواضع التي يعمل فيها
بالقياس دون الاستحسان كما بيناه في شرح المنار ولتمثيل القسم الثاني من الاستحسان
الذي هو ما ظهر صحته وخفي فساده قال في التنقيح سجدة التلاوة تتأدى بالركوع
قياسا لانه تع جعل الركوع مقام السجود في قوله تع وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالقياس لصحته الباطنة
في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة

من القياس الذي هو ما ظهر فساده وخفي صحته الراجح على القسم الثاني صح

فعملنا به

للمستكبرين انتهى قوله وكذا لو تلا آية في ابان السجود وكررها في مجلس واحد اكتفى
بسجدة واحدة ولو تعدد السهو الموجب لسجود السهو في الصلوة الواحدة لم
لم يتعدد سجود السهو الجابر لنقصان السهو بخلاف الجابرة لجنايات الاحرام فانه
اي الجابر يتعدد بتعدد الجناية لكن لا مطلقا بل اذا اختلف جنسها وكذا يتعدد
بتعدد المجلس عندهما ان لم يختلف جنسها كما في قلم الايدي والارجل في مجالس
كما تقدم لان القصد بسجود السهو رغم انف الشيطان اي اذلاله بتدارك ما كان
جابر النقصان ترك الواجب باغفال الشيطان والقائه ما يكون شاغلا عنه وقد حصل
ذلك الرغم بالسجدتين آخر الصلوة والملحق من الثاني اي من الجابر في الاحرام
جبر هتك الحرمة بالجناية فلكل من الجنايات المختلفة جنسها او محلها يجب جبر كما
فاختلف الملحق الآن يقول لاختلاف الملحق فلو زنى او شرب خمرا او سرق مرارا
كفى في كل واحد منها حد واحد سواء كان الاول موجبا لما اوجبه الثاني كما اذا زنى غير
محصن مرارا فان موجب الكل الجلد او لا يكون الاول موجبا لما اوجبه الثاني
بل يكون موجب الثاني اغلظ مما اوجبه الاول لكن في هذه الصورة يكفي الثاني
عن الاول لا العكس كما يشير اليه قوله فلو زنى بكرا اي غير محصن ثم زنى ثيبا
اي محصنا فان موجب الاول الجلد وموجب الثاني الرجم ففي هذه الصورة يكفي الرجم
لا الجلد ولو قذف مرارا شخصا واحدا او جماعة في مجلس واحد او مجالس كفى
حد واحد بخلاف ما اذا زنى فحد منه ثم زنى فانه يحد ثانيا سواء كان الاول موجبا
لما اوجبه الثاني اولا ولو زنى وشرب وسرق اقيم الكل اي اقيم حد الكل فان كان
الزاني غير محصن فيبدأ بحد الزنا او السرقة وآخرها حد الشرب واما اذا كان محصنا
فيرجم ويلغى غيره على ما ذكره المص في الشرح حيث قال اذا اجتمعت عليه الحدود المختلفة
كيف يفعل قال في المحيط واذا اجتمع حدان وقدر على درء احدهما درأ وان كانا
من اجناس مختلفة بان اجتمع حد الزنا والسرقة والشرب والقذف والفقء يبدأ
بالفقء فاذا برأ حد للقذف فان شاء بدأ بالقطع وان شاء بدأ بحد الزنا
وحد الشرب آخرها لثبوته بالاجتهاد من الصحابة وان كان محصنا يبدأ بالفقء ثم بحد
القذف ثم بالرجم ويلغى غيره انتهى وسيجيء من المص تحقيقه عين هذا المنقول في فن الجمع
والفرق ولو وطئ في نهار رمضان مرارا فلو كان الوطء في يوم واحد لم يلزم بالثاني
وما بعده شيء من القضاء والكفارة ولو كان الوطء في يومين فان كانا اي اليومان من
رمضانين تعددت الكفارة والقضاء ايضا والا اي وان لم يكونا في رمضانين فان كفر
للاول من الوطئين بان اعتق رقبة مثلا قبل الوطء الثاني تعددت الكفارة ايضا
والا اي وان لم يكفر للاول قبل الوطء الثاني اتحدت الكفارة ولو قتل محرم صيدا في الحرم ففي
القياس يلزمه جزاءان لوجود الجناية في الاحرام والحرم واما في الاستحسان فعليه جزاء واحد
للاحرام لكونه اي لكون حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لان الاحرام يحرم القتل في الاماكن
كلها والحرم لا فيجب اعتبار الاقوى ويضاف الحرمة اليه عند تعذر جمع بينهما كما في الزيلعي ولو
لبس المحرم ثوبا مخيطا مطيبا فعليه قربانان احدهما للبس المخيط والاخرى للتطيب
ولم يعتبر دخول احدهما في الاخرى لاختلاف الجنس فان كلا من اللبس والطيب ليس

من جنس


من جنس الآخر ولذا لزم فديتان عند هذا الاختلاف قال الزيلعي في شرح
قول الكنز او خضب رأسه بحناء وهذا قول الكنز وما قال الزيلعي يعم ما ذكره بقوله هذا
اي لزوم دم واحد اذا كان الحناء مائعا واما اذا كان متلبدا اي كثيفا فعليه دمان
دم للطيب ودم لتغطية الرأس انتهى ما قاله الزيلعي ويتعدد الجزاء على القارن اي
الجامع بين الحج والعمرة فيما اي في شيء على غير القارن به اي بذلك الشيء دم لكونه اي
القارن محرما باحرامين عندنا لعدم امكان اعتبار التداخل خلافا للشافعي فان في
شانه محرم باحرام واحد عنده بناء على التداخل فيجب عنده دم واحد وقولهم اي
قول صاحب الكنز وغيره الا ان يتجاوز الميقات غير محرم للاستثناء من لزوم
دمين على القارن بما يلزم به دم على المفرد استثناء منقطع لانه حالة المجاوزة لم يكن
قارنا كون الاستثناء متصلا لا يقتضي كونه قارنا حالة المجاوزة بل يكفي كونه قارنا
وقت لزوم الدم فان المعنى كل ما يلزم به دم على المفرد يلزم به دمان على القارن
في جميع الاوقات الا وقت مجاوزة الميقات غير محرم ثم احرم بهما فانه لا يلزم
عليه دم كما يلزم على المفرد ثم هذا الحكم عندنا واما عند زفر فيلزم عليه دمان
لانه اخر الاحرامين عند الميقات فيلزم له لكل واحد منهما دم اعتبارا بسائر المحظو رات
ولنا ان الواجب عليه احرام واحد لتعظيم البقعة ولهذا لو احرم بالعمرة من الميقات
واحرم بالحج داخل الميقات لا يجب عليه شيء وهو قارن فغير المحرم واجب واحد
لا يجب عليه دمان ولو تكرر الوطء بشبهة واحدة فان كانت شبهة ملك لم يجب
الا مهر واحد اي في الجارية المشتركة كما سيجيء لان الوطء الثانية صادف ملكه وان كانت
تلك الشبهة شبهة اشتباه وجب لكل وطء مهر لان كل وطء صادف ملك
الغير قال في الخانية رجل وطئ جارية ابنه مرارا كان عليه مهر واحد لان الكل كان
بشبهة واحدة وهو شبهة حق التملك ولو وطئ الابن جارية ابيه مرارا وادعى
الشبهة كان عليه لكل وطء مهر لان المهر وجب بسبب دعوى الشبهة ولو لم يدع
الشبهة لكان عليه الحد فاذا تكرر دعوى الشبهة تكرر المهر بخلاف الاب فان الاب
لا يحتاج الى دعوى الشبهة انتهى وخلاصة هذا المذكورات في شبهة الملك لا يحتاج
الى دعوى الشبهة فيكون سبب المهر شبهة واحدة وهي شبهة التملك فيلزم
مهر واحد لكون سببه واحدا واما في شبهة الاشتباه فلا بد من دعوى الشبهة
في كل وطء فيتكرر سبب المهر بتكرر الوطء فيتكرر المهر ايضا كان المراد مما ذكره المص
هو هذا المذكور فان قوله صادف ملكه يعني بناء على شبهة فلا يحتاج الى دعوى
الشبهة الموجبة لتعدد المهر وقوله صادف ملك الغير اي يجب عليه كما في نفس
الامر فلا بد من دعوى شبهة في كل وطء حتى يتخلص من الحد فاذا تكرر الدعوى
بتكرر الوطء تكرر المهر المسبب عن الدعوى فالاول يعني شبهة الملك التي لم يجب
فيها الا مهر واحد كوطء جارية ابنه او وطء جارية مكاتبه او وطء المنكوحة نكاحا
فاسدا ففي كل منها لا يتعدد المهر بتعدد الوطء ومن الثاني اي من شبهة الاشتباه
الموجب لتعدد المهر وطء احد الشريكين الجارية المشتركة بينه وبين آخر فانه يجب
فيه لكل وطء نصف مهر قال هشام لانه حين وطئ كان يعلم ان نصفها ليس له

كما في الخانية لكن كونه من شبهة الاشتباه منظور فيه بل هو من شبهة الملك كما اشار
اليه المص سابقا ومنه علم ان عدم التكرار في القسم الاول ليس على كليته كما اشرنا
اليه ولو وطي مكاتبة مشتركة اي تحد المهر في نصفه اي في النصف الذي كان
للواطي لها اي للمكاتبة وتعدد المهر في نصيب شريكه والكل اي كل المهر يكون
لها لكونها مكاتبة بخلاف غير المكاتبة فان نصف المهر فيها للشريك الغير
الواطي لا للجارية ولا يتعدد المهر في الجارية المستحقة لان الوطئات كانت
بناء على سبب واحد وهو الملك من حيث الظاهر كذا في فتاوى الظهيرية ومن زنى
بامة فقتلها لزمه الحد لزناه والقيمة لقتله وان زنا ولم يتداخلا لاختلافهما
في الجنس ولو زنى بحرة فقتلها بالزنى وجب الحد مع الدية لاختلافهما ايضا
ولو زنى بكبيرة فافضاها اي ازال الحائل بين السبيلين فان كانت الكبيرة
مطاوعة بغير دعوى شبهة من واحد منهما فعليهما الحد للزنا ولا شيء
في الافضاء لرضاها به اي بالافضاء لانها راضية بالزنا الذي هو سبب للافضاء
فتكون راضية به ايضا ولا مهر لها عليه لوجوب الحد والمهر لا يجتمع مع الحد
وان كان مع دعوى شبهة فلا حد عليهما ولا شيء في الافضاء لرضاها به ووجب
العقر لان الحد والمهر كما انهما لا يجتمعان هما لا يرتفعان ايضا كما تقدم وان
كانت الكبيرة المفضاة مكرهة من غير دعوى شبهة فعليه اي على الرجل الحد
لزناه بلا دعوى شبهة دونها لكونها مكرهة ولا مهر لها لوجوب الحد عليه
ثم ينظر في الافضاء فان لم تستمسك بولها فعليه الدية اي دية المرأة كاملة
لانه فوت جنس المنفعة على الكمال والا اي وان لم يكن كذلك بان كانت تستمسك
البول فعلى الرجل ولا حاجة لذكر لزوم الحد هنا لكونه معلوما فيما قبله وعلى الرجل
ثلث الدية لان جنايته جائفة وان كان الاكراه او الوطي به مع دعوى شبهة
فلا حد عليهما اما على الرجل فللشبهة واما عليها فمن وجهين احدهما الشبهة
والآخر الاكراه وفي صورة دعوى الشبهة ان كانت تستمسك البول فعليه اي على
الرجل ثلث الدية ويجب المهر ايضا في ظاهر الرواية وان لم تستمسك فعليه
الدية كاملة لما ذكرنا ولا يجب المهر عندهما لان الدية ضمان كل العضو والمهر ضمان
جزء وضمان الجزء يدخل في ضمان الكل اذا كانا في عضو واحد كما اذا قطع
اصبع انسان ثم قطع كفه قبل البرء يدخل ارش الاصبع في ارش الكف خلافا لمحمد
كان الوطي الحرام في دار الاسلام يوجب المهر اذا انتفى الحد وان كانت صغيرة يجامع
مثلها فهي كالكبيرة في الاحكام المذكورة الا في حق سقوط الارش للافضاء فان
مطاوعتها غير معتبرة ولهذا لم يفصل في الصغيرة كونها طائعة او مكرهة وان كانت
صغيرة لا يجامع مثلها فان كان الافضاء بحيث تستمسك بولها فعليه ثلث الدية
للافضاء لكونه جائفة وكمال المهر ولا حد عليه لتمكن النقص في معنى الزنا وهو الايلاج
في محل مشتهاة والا اي وان لم تستمسك البول فالدية الكاملة فقط لا الحد ولا المهر
عندهما لما ذكرنا وعند محمد يضمن المهر لما تقدم كذا في شرح الزيلعي من كتاب الحدود واما
الجناية اذا تعددت بقطع عضوه ثم قتله فانهما لا تداخل فيهما الا اذا كان خطائين

على شخص

على شخص واحد ولم يتخلل بينهما برء فانه يجب فيه دية النفس فقط اتفاقا وصورها الى
تعددها ست عشر صورة لانه اذا قطع ثم قتل فاما ان يكونا اي القطع والقتل عمدين
او خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء فعلى هذا التقدير اما ان يكون القطع عمدا او القتل
خطاء او بالعكس فصارت اربعة وكل من الاربعة اما ان يكون جنايته على واحد او على
اثنين فصارت ثمانية وكل من ... الثمانية اما ان يكون الامر الثاني فيها قبل البرء من
الاول او بعده فصارت ستة عشر وقد اوضحناه في شرح المنار في بحث الاداء والقضاء
ففي الصورة الثمانية التي هي على تقدير كون الجناية على اثنين لا تداخل فيها قطعا فللكل
من مقطوع اليد وولي الجناية ان يواخذه بموجب جنايته في حقه واما الثمانية التي
هي على تقدير كون الجناية على واحد ففي صورة كونهما خطائين ولم يتخلل برء بينهما
يدخل القطع في القتل اتفاقا كما ذكره المص وفي صورة كونهما عمدين وثانيهما قبل البرء من الاول
فعند الامام للولي القطع ثم القتل وقالا ليس له الا القتل وفيما سواهما من الصور الست
الباقية لا تداخل قطعا وللولي ان يواخذه بموجب كل من الجنايتين وموجبهما غني
عن الاعلام وحري لان يجال بيانه المقام والخبر في الاصول تعدد الجاني لا تعدد المجني
عليه كما في التلويح ففي القطع ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص واحد او عن شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى
التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه
انتهى والمرأة المعتدة اذا وطئت في العدة بشبهة وجبت عدة اخرى وتداخلتا
اي العدتان والمرئي والذي رأته من الحيض يحتسب منهما وتتم المرأة الثانية
ان تمت الاولى قبل تمامها سواء كان الواطئ بالشبهة صاحب العدة الاولى
او غيره وانما تداخلتا لحصول المقصود وهو براءة الرحم بالعدة الواحدة وقد علمت
بعض مما ذكرنا اليه هنا ما احترزنا عنه بقولنا في القاعدة من جنس واحد فقد علم
انه احتراز عما اختلف فيه الجنس كتحية المسجد وتحية البيت مع طواف الافاضة
على ما ذكره المص وقد علمت ما فيه وبقولنا غالبا فانه احتراز عن مثل ما يلزم المحرم
في قلم الايدي والارجل في مجالس عندهما وكذا عن لزوم الكفارة لكل افطار اذا كان
من رمضانين مع اتحاد الجنس والمقصود في كل منهما الى غير ذلك القاعدة التاسعة
من النوع الثاني اعمال الكلام اولى من اهماله اي الغائه متى امكن اتفق محاياهما
اعماله فان لم يمكن الاعمال اهمل الكلام بالضرورة ولذا اي ولان الاعمال اولى متى امكن
اتفق اصحابنا في الاصول على ان الحقيقة اذا كانت متعذرة او مهجورة والمراد
بالاول هنا ما لا يوصل اليه الا بمشقة وبالثاني ما يمكن الوصول اليه الا ان الناس
هجروه وتركوه فانه يصار فيهما الى المجاز فالاول ما اشار اليه بقوله فلو حلف لا ياكل
من هذه النخلة والثاني ما اشار اليه بقوله او حلف لا ياكل من هذا الدقيق
فالحقيقة في الاول اكل عين النخلة وهو متعذر فالمراد اكل ثمرها وان لم يكن
لها ثمر فثمنها وفي الثاني اكل عين الدقيق وهو مهجور فالمراد اكل ما يتخذ منه
ومن ثمه حنث في الاول بكل ما يخرج منها كالثمر وغيره مما لا يوجد فيه صنع
العبد كالدبس الغير المطبوخ وباكل ثمنها ان باع واشترى به ماكولا وحنث في الثاني

وبقولنا ولم يختلف مقصودهما فانه علم
انه احتراز عما اختلف مقصودهما كطواف الوداع صح

عن
سئل عن المحلوف عليه بعدم الاكل منه بغير متغير واجيب
بان الجنين اذا دخلت في الشيء كانت تنتج كتوجيه
الجنين ان لصير ممنوعا بالجنين وما لا يكون ماكولا لا يصير
ممنوعا باليمين

٥ يعني لا يوصل اليه الا بمشقة

بما يتخذ منه اي باكل ما يتخذ منه كالخبز ولو تكلف في الاول واكل عين النخلة وكذا
لو اكل في الثاني عين الدقيق لم يحنث فيهما على الصحيح والمهجور شرعا او عرفا
كالمتعذر فيصار فيهما الى المجاز ففي التوكيل بالخصومة يراد به الجواب مطلقا لكون
المنازعة مهجورة شرعا كما يراد باكل الدقيق اكل ما يتخذ منه لكون اكل عينه
مهجورا عرفا وان تعذرت الحقيقة والمجاز كلاهما او كان اللفظ مشتركا بلا
مرجح لاحد معنييه اهمل لعدم الامكان قال الاول اي ما تعذر فيه الحقيقة والمجاز
قوله اي كقوله لامرأته المعروفة لابيها سواء تولد لمثله اولا هذه بنتي لم تحرم
بذلك القول ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على
ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار
صار ظالما لامتناع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا منه فقط واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم
الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبت تظهر الحرمة من الاصل وليس
في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له فقيد بقوله معروفة النسب لانها
لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كما في المحيط وقيد الحكم في مجهولة
النسب بذلك حتى لا تحرم لان الرجوع من الاقرار قبل تأكده من القبول وانما
وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر كذا
في شرح المنار والثاني اي المشترك بلا مرجح كما لو اوصى لمواليه وله معتق بالكسر
ومعتق بالفتح فان اللفظ المولى مشترك بينهما ولا قرينة لاحد بعينه ولا
عموم للمشترك ولذلك بطلت الوصية الا ان يبين الموصي في حيوته [illegible]
فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاول
مجازاة الانعام وشكره وهو واجب والى الثاني زيادة انعام وهو مندوب
والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد
الناس مختلفة منهم من يقصد الى الثاني تتميما للاحسان فوجب التوقف
على البيان فاذا انقطع بيانه بالموت تعين البطلان ويقال الترجيح بالوجوب
غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر
بالاتفاق فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر كذا في شرح المنار ولو لم يكن معتق
بالكسر في صورة الوصية لمواليه وله اي للموصي موالي اعتقهم ولهم اي للموالي
موالي اعتقوهم صرفت الوصية الى مواليه لانهم الحقيقة ولا شيء لموالي مواليه
لانهم المجاز ولا يجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ومما فرعه على هذه القاعدة اي على
انه اذا لم يمكن اعمال الكلام اهمل ما في الخانية من قوله رجل له امرأتان فقال لاحديهما
انت طالق اربعا فقالت لي طلقة الثلث من الاربع تكفيني فقال الزوج اوقعت
الزيادة على فلانة يريد ضرتها تطلق فلانة عند البعض قال الطحاوي ومحمد ابن
شجاع وابو علي الرازي والشافعي رحمهم لا يقع على الاخرى شيء وكذا الحكم لو قال

الزوج



الزوج الثلث لك والباقي لصاحبتك لا تطلق الاخرى انتهى كلام الخانية ثم اشار المص
الى وجه تفريعه على القاعدة بقوله لعدم امكان العمل بما زاد فاهمل ثم بين عدم الامكان بقوله
لان الشارع حكم ببطلان ما زاد على الثلاث فلا يمكن ايقاعه اي ايقاع ما زاد على احد لانه
لما بطل في حق المخاطبة لم يملك ايقاع ذلك الشخص من الطلاق على غيرها كما اذا طلق
النائم زوجته فلما انتبه قال اوقعت الطلاق الذي تلفظت في النوم لا يقع وكذا لو قال
اخبرت ذلك ولو قال اوقعت ذلك لا يقع لان قوله اوقعت ذلك يجوز ان يكون
اشارة الى الخبث الذي حكم ببطلانه كما في البزازية وفيها حكاية لاستاد الطحاوي
قال في القنية وفيه حكاية عن احمد ابن ابي عمران استاد الطحاوي ثم ذكر مطلعا بهذا
القول مسئلة باللغة الخوارزمية مصدرة به ثم بث رامزا به الى يتيمة الدهر
فلعل المص ظن ما نقل عن يتيمة الدهر هي تلك الحكاية فقال حكاها في يتيمة الدهر
من الطلاق والمذكور فيه ليس مما يتعلق بتلك الحكاية بل هي مسئلة مبتداة
وتلك المسئلة على ترجمة حاوي المنية هي قوله قيل له الكوبي زوجتك منك ثلث طلاق
او قيل الزوجة ثلث طلاق فقال الزوج ثلث مرات او قال ثلث طلاق ينبغي ان لا يقع
وقال مجد الائمة الترجماني ينبغي ان يقع انتهى ترجمة حاوي المنية ثم اراد المص
ان يذكر مسئلة اخرى مناسبة لان يجعل من فروع القاعدة فقال ولو جمع بين من
يقع الطلاق عليها وبين من لا يقع وقال احديكما طالق ثم عينه المص واشار اليه
بقوله في الخانية ولو جمع بين منكوحته ورجل وقال احديكما طالق او قال
هذه طالق او هذا لا يقع الطلاق على امرأته الا بالنية كما في الخانية وفي
البحر وعن ابي يوسف انه يقع لان الرجل ليس بمحل للطلاق فكان كالبهيمة
ولابي ح ان الرجل محل اضافة الطلاق اليه في الجملة الا ترى انه لو اضاف
الابانة الى نفسه بان قال لامرأته انا منك بائن ونوى الطلاق صح والابانة
طلاق وكذلك حكم الطلاق وهو الحرمة يثبت في حقه واذا جاز وصف
الرجل بالطلاق لم يكن الضم لغوا من كل وجه كما في الذخيرة يعني لم يكن
كالبهيمة فادرك الشك ولو جمع بين امرأته وامرأة اجنبية وقال طلقت
احديكما طلقت امرأته وكذا في الصورة الاولى لو قال طلقت احديكما يعني
قوله احديكما طالق طلقت امرأته كما في التاتارخانية ولو قال في هذه الصورة
احديكما طالق او قال هذه طالق او هذه ولم ينو شيئا لم تطلق امرأته
لمزاحمة الاجنبية على احتمال ان يكون الكلام اخبارا عنها بكونها مطلقة قال
في الذخيرة لان الاجنبي محل لذلك خبرا وان لم يكن محلا له انشاء وهذه
الصيغة حقيقة اخبار ولما كانت الاجنبية محلا لما وضعت هذه الصيغة
له من طريق الحقيقة صح الضم فوقع الشك انتهى والفرق بين هذه المسئلة
وبين التي قبلها ان في التي قبلها اضاف التطليق الى نفسه فلم يحتمل
الكلام اخبارا عن طلاق الاجنبية فلم يقع فيها الشك بخلاف هذه المسئلة
وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما انها تطلق كانهما نظرا الى رجحان الايقاع
على زوجته ولو جمع بين امرأته وبين ما هو ليس بمحل الطلاق كالبهيمة

وتلك الحكاية هي ما ذكره بقوله وذكر الفقيه ابو الليث في فتاويه
سمعت الفقيه ابا جعفر محمد بن عبد الله ... قال سمعت
فقال سمعت الطحاوي يقول سمعت احمد ابن ابي عمران ...
[illegible]

واجي مثلا وقال احديكما طالق او قال هذه طالق او هذا طلقت امرأته في قول
الامام وابي يوسف وقال محمد لا تطلق اماوجه قوله فلان الواحد الاعم الذي
يصدق على امرأته وعلى البهائم غير صالح لان يقع عليه الطلاق فيلغو الكلام
واما قولهما فلانه لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فانعدوا الى المجاز
وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام
كما اذا قال ذلك لزوجته فانه يجبر على التعيين ولو جمع بين امرأته الحية
والميتة وقال احديكما طالق او قال هذه طالق او هذه لا تطلق امرأته
الحية انتهى كلام الخانية وذلك لوجود الشك في ارادتها لاحتمال ان يكون
الكلام اخبارا عن طلاق امرأته الميتة وكذا لو جمع بين امته الميتة والحية
فقال احديكما حرة لا يعتق الحية كما في التاتارخانية ثم قال فيها اي في الخانية
بعد ورق ولو جمع بين امرأتين احديهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة النكاح 2
وقال احديكما طالق لا تطلق صحيحة النكاح كما لو جمع بين منكوحة واجنبية وقال
احديكما طالق لا تطلق منكوحته لمزاحمة احتمال ارادة الاجنبية او فاسدة النكاح
انتهى ما في الخانية ايضا وحاصله اي حاصل ما ذكر في الخانية انه اذا جمع بينها اي
امرأته وغيرها وقال احديكما طالق لم يقع على امرأته عند الامام في جميع الصور الا
اذا جمع بينها وبين جدار او بهيمة لان الجدار لما لم يكن اهلا لوقوع الطلاق عليه
انحل اللفظ في امرأته على طريق المجاز كما اشرنا اليه بخلاف ما اذا كان المضموم الى امرأته
ادميا فانه اي الادمي صالح للطلاق في الجملة كما تقدم وجهه عند ذكر كلامي المسائل
الا انه يشكل هذا الفرق بالرجل يعني اذا كان المضموم اليها رجلا كما في المسئلة
الاولى فانه اي الرجل لا يوصف بالطلاق عليه فلا يكون صالحا له ولو في الجملة فينبغي
ان يكون في حكم الجدار او البهيمة فيقع الطلاق عليها وقد كان الامر بخلافه ولذا اي
ولان الرجل لا يوصف بالطلاق عليه لو قال لها اي لامرأته انا منك طالق لغا
كلامه وذلك لان الطلاق لازالة القيد والقيد فيها دونه او لازالة الملك
وهو عليها دونه فلا يضاف الا اليها بخلاف ما لو قال لها انا منك بائن او عليك
حرام حيث تبين منه لان البينونة لازالة الوصلة والتحريم لازالة الحل وكل
منهما مشترك بينهما فيصح اضافتهما الى كل منهما وقد يقال في دفع الاشكال
ان الطلاق لازالة الوصلة وهي اي الوصلة مشتركة بينهما وفيه انه لو كان لازالة
الوصلة لصح اضافته الى الزوج ولم يكن قوله انا منك طالق لغوا فهذا جواب
بما لا يرتضيه مذهبنا والاقرب ان يقال هذا بناء على امكان تصحيح اضافة
الطلاق الى الزوج في الجملة كما تقدم ومما فرعته على القاعدة المذكورة قول
الامام الاعظم فيما اذا قال الرجل لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني فانه اي الامام الاعظم
اعمله حقيقة كالكونه مجازا عن هذا حر ولم يهمله وهما اي الامامان اهملاه وجعلا
لغوا في هذا الكلام وهذا الخلاف مبني على الخلاف في جهة خلفية المجاز عن الحقيقة
فعندهما اي في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا وعنده في التكلم
حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل

هذا

114 هذا ابني لعبده معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده
مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان
يكون مخلوقا من نطفة الاصغر كما في التلويح وقال في المنار من بحث الحروف من او
وهذه العبارة غير واضحة في المقصود ولو قال في او من بحث الحروف لكان اولى
وقالا اي الامامان اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به
الحرية لانه اسم لاحدهما غير عين يعني لفظا او وضع لاحد الشيئين وذلك الاعم
من كل منهما على التعيين والاعم تجب صدقه على الاخص وذلك اي الواحد
الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وعنده اي عند الامام هو كذلك اي لواحد
الشيئين غير عين وان المعين ليس بمحل للعتق لكن على احتمال التعيين حتى
لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان القول المذكور في العبدين اجبر على التعيين
ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل به بالمجاز اولى من الاهدار
كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير عين
مجازا عما اي محتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل
بحقيقته فيلغوا ذكر ما ضم اليه العبد فصار كانه قال هذا حر وسكت فيهما اي الامامان
ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينعقد الايجاب المبهم فيبطل المجاز كما في الاكبر منه سنا كما تقدم انتهى كلام المنار
فيه اي صور مسئلة الجمع بين العبد والدابة التي حكم عليها بالبطلان بأو اي بالعطف
بكلمة او ولم يصورها بقوله احدكما حر لانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر عتق بلا خلاف
كما في المحيط لكن ذكر في التاتارخانية يعتق عبده عند الامام لا عندهما بلا فرق بين قوله
هذا حر او هذا وبينا الفرق بين قوله هذا حر او هذا وقوله احدكما حر في شرح المنار
والمسائل التي ذكرنا ها في اثناء مسائل الطلاق المبهم مأخوذة من التاتارخانية كلها
مبنية على عدم الفرق ومنها اي من فروع القاعدة المذكورة لو وقف على اولاده
وليس له اي للواقف الا اولاد الاولاد وحمل لفظ اولاده عليهم اي على اولاد الاولاد
صونا للفظ عن الاهمال عملا بالمجاز باعتبار السببية وكذا لو وقف على مواليه وليس له
موال وانما له موال موال استحقوا الوقف صونا للفظ عن الاهمال مع امكان الاعمال
بالحمل على المجاز كذا في التحرير وليس منه اي من الفروع المذكورة لو اتى بالشرط والجواب
بلا فاء فيما يجب فيه الفاء كقوله ان دخلت الدار انت طالق فانا لا نقول فيه
بالتعليق لعدم امكانه اي امكان التعليق بلا فاء فيتنجز الطلاق ويلغوا ذكر
الشرط لكن لعدم امكان الاعمال وفي تلك الصورة لو نوى التعليق دين كذا في شرح المصنف
للكنز ولا ينوي قضاء خلافا لما نقل عن ابي يوسف اذ قد روي عنه انه يتعلق في تلك
الصورة حملا للكلام على الفائدة وتضمن الفاء وكذا لو قال انت طالق في مكة فيتنجز
الطلاق ويلغوا قوله في مكة الا اذا اراد في دخولك مكة فيدين اي فيتعلق الطلاق
بالدخول بانه لا قضاء وقوله انت طالق اذا دخلت مكة تعليق لوجود حقيقة التعليق
وقد جعل الامام السيوطي في فروعهما اي من فروع القاعدة ما وقع في فتاوى السبكي
فنذكر كلا منهما بالتمام ثم نذكر ما يتيسر الذي مما يناسب اصولنا قال الامام السبكي الشافعي

لو ان رجلا وقف عليه ثم على اولاده ثم على اولادهم ونسله وعقبه ذكرا او انثى للذكر مثل حظ
الانثيين ثم ذكر للوقف المذكور شروطا اخر الشرط الاول قوله على ان من توفي منهم عن ولد
او نسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك الوقف على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة
الشرط الثاني منها ما اشار اليه بقوله وعلى ان من توفي من غير نسل عاد ما كان جاريا عليه
على من في درجته من اهل الوقف المذكور يقدم الاقرب اليه فالاقرب ويستوي الاخ الشقيق
اي الاخ لابوين والاخ من الاب والشرط الثالث ما اشار اليه بقوله ومن مات من اهل
الوقف وترك ولدا او اسفل منه استحق الولد انتقل نصيبه اليه وهذا الشرط
يغني عنه الشرط الاول والشرط الرابع وهو ما ذكره بقوله ومن مات من اهل الوقف
قبل استحقاقه لشيء وترك ولدا او اسفل منه استحق الولد او الاسفل منه ما كان
يستحقه المتوفي من الوقف لو بقي حيا الى ان يصير اليه شيء من منافع الوقف المذكور
وقام في الاستحقاق مقام المتوفي الشرط الخامس هو قوله فاذا انقرضوا فعلى الفقراء وهنا
قد تم شروط الوقف المذكور فاشار الى تفصيل اجرائها بقوله ولو توفي الموقوف
عليهم وانتقل الوقف المذكور الى ولديه احمد وعبد القادر ثم توفي عبد القادر وترك
ثلثة اولادهم علي وعمر ولطيفة وترك ايضا ولدي ابنه محمد المتوفي في حيوة والده
عبد القادر وهما اي ولدا الابن عبد الرحمن وملكة ثم توفي عمر من غير نسل ثم تو
فيت لطيفة وتركت بنتا تسمى فاطمة ثم توفي علي وترك بنتا تسمى زينب ثم
توفيت فاطمة بنت لطيفة بلا نسل فبقي من نسل عبد القادر عبد الرحمن وملكة ولدا
محمد المتوفي في حيوة ابيه وزينب بنت علي فالى من ينتقل نصيب فاطمة المذكورة
فاجاب السبكي الذي ظهر لي الآن ان نصيب عبد القادر من الوقف المذكور وهو نصف
الغلة جميعه يقسم من هذا الوقف الى ستين جزءا لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون
جزءا ولملكة احد عشر جزءا ولزينب سبعة وعشرون جزءا ولا يستمر هذا الحكم
في اعقابهم اي في فروع هذه الاولاد بل يقسم كل وقت بحسبه اي بحسب ما يقتضيه
ذلك الوقت ثم اراد ان يبين التقسيم المذكور على وجه يظهر منه الى من ينتقل نصيب
فاطمة الذي وقع السؤال وقال بيان ذلك التقسيم ان عبد القادر لما توفي انتقل نصيبه
الى اولاده الثلثة وهو علي وعمر ولطيفة للذكر مثل حظ الانثيين للشرط المذكور وهو قوله
على الفريضة فكان لعلي خمسان ولعمر خمسان وللطيفة خمس وهذا التقسيم هو الظاهر
عندنا ويحتمل ان يقال بمشاركتهم في الوقف المذكور عبد الرحمن وملكة ولدا محمد المتوفي
في حيوة ابيه عبد القادر ونزلا اي عبد الرحمن وملكة منزلة ابيهما محمد فيكون المخرج
من سبعة ويكون لهما السبعان منها نصيب ابيهما بينهما للذكر مثل حظ الانثيين
ولعلي السبعان ولعمر السبعان وللطيفة السبع وهذا التقسيم وان كان محتملا نظرا
الى ظاهر الامور الثلثة الاتية فهو مرجوح عندنا لان التمسك اي الاعتماد في ماخذه
اي ماخذ هذا التقسيم ثلثة امور احدها اي احد الامور الثلثة ان مقصود الواقف ان
لا يحرم احدا من ذريته وهذا الامر ضعيف لان المقاصد اذا لم يدل ... عليها اللفظ
لا تعتبر وليس في هذا الامر اعتبار دلالة شيء من الفاظ الواقف ما يدل على هذا المقصود
الثاني من الامور الثلثة ادخالهم اي ادخال اولاد الاولاد في الحكم الاولاد من الاستحقاق





وحصل الترتيب المستفاد بثم بين كل اصل وفرعه لا بين الطبقتين جميعا يعني على معنى ان كل
فرع لا يستحق شيئا من الوقف مع وجود اصله لا على معنى عدم استحقاق من هو من
الطبقة الثانية مع عدم انقراض الطبقة الاولى وهذا الامر محتمل لكنه خلاف الظاهر وقد
كنت ملت فيما مضى من كلامي من الميل اليه اي الى جعل الترتيب كذلك مرة في وقف من الاوقاف
تلفظ اي لاجل لفظه اقتضاه اي اقتضى ذلك اللفظ الميل فيه اي في ذلك الوقف
ولكن ليس يطرد الحكم اي اجعله عاما في كل ترتيب فلا يلزم منه ان يكون هنا كذلك الثالث
من الامور الثلثة الاستناد الى قول الواقف ان مات من اهل الوقف قبل استحقاقه
لشيء قام ولده مقامه وهذا الامر قوي لكن انما يتم لو صدق على محمد المتوفي في حيوة
والده عبد القادر انه من اهل الوقف وهذه مسئلة كان قد وقع مثلها في الشام قبل
السبعين وستماية وطلبوا فيها نقلا ولم يجدوه فارسلوا الى ديار المصر يسئلون
عنها اي عن هذه المسئلة ولا ادري ما اجابوهم لكن رايت بعد ذلك التاريخ
في كلام الاصحاب فيما اذا وقف على اولاده على ان من مات منهم انتقل نصيبه الى
اولاده ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه الى الباقين من اهل الوقف فمات واحد
عن ولد انتقل نصيبه اليه اي الى الولد فاذا مات اخر عن غير ولد انتقل نصيبه الى اخيه
لانه صار من اهل الوقف فهذا التعليل يقتضي انه انما صار من اهل الوقف بعد
موت والده حيث الى بعبارة الدالة على الانتقال ولم يقل لانه من اهل الوقف
لكن فيه ان هذا الوقف على هذا النقل ليس متعلقا بموت الواقف وليس في الكلام
ايضا ما يدل على موته فهذا المقال لا يخلو عن ضعف واشكال فيقتضي هذا الت
التعليل ان ابن عبد القادر المتوفي في حيوة والده وهو محمد ليس من اهل الوقف وانه
انما يصدق عليه اسم اهل الوقف اذا آل اي رجع وانتقل اليه الاستحقاق قال
اي السبكي ومما ينتبه له ان بين اهل الوقف والموقوف عليه عموما وخصوصا يتنبه له
من وجه فاذا وقف مثلا على زيد ثم عمرو ثم اولاده اي اولاد عمرو فعمرو موقوف
عليه في حيوة زيد لانه معين بقصده الواقف بخصوصه وسماه الواقف وعينه
وليس من اهل الوقف حتى يوجد شرط استحقاقه وهو موت زيد فعلم انه عند وجود
شرط الاستحقاق يصدق عليه انه من اهل الوقف ايضا ومن ثمه لم يتعرض لمادة
الاجتماع واولاده اي اولاد عمرو اذا آل اليهم الاستحقاق كل واحد منهم من اهل
الوقف ولا يقال في كل واحد انه موقوف عليه بخصوصه لانه لم يعينه الواقف وانما
الموقوف عليه جهة الاولاد مطلقا كالفقراء لكن هذا الفرق مبني على اعتبار
التعيين في الموقوف عليه وعلى اعتبار الاستحقاق لا الوقف في اهل الوقف
وكل منهما منظور فيه قال السبكي فتبين بذلك المذكور ان ابن عبد القادر والد
عبد الرحمن وملكة يعني محمد لم يكن من اهل الوقف اصلا يعني لا في حيوة ابيه
لعدم الاستحقاق ولا بعد موته لعدم وجوده ولا موقوف عليه يعني لعدم التعيين
والتخصيص به كما اشار اليه بقوله لان الواقف لم ينص على اسمه قال السبكي وقد
يقال في توجيه كون محمد من اهل الوقف ان المتوفي في حيوة ابيه يستحق انه لو مات
ابوه في حيوته جرى عليه الوقف فينتقل هذا الاستحقاق الى اولاده وهذا الزم

قد كنت في وقت ابحثه اي ابحث عنه واخبره ثم رجعت عنه فان قلت قد قال الواقف
ان مات من اهل الوقف قبل استحقاقه لشيء فقد سماه من اهل الوقف مع عدم
استحقاقه قبل كلامه انه اي الواقف اطلق اهل الوقف على من لم يصل اليه الوقف
فيدخل محمد والد عبد الرحمن وملكة في ذلك اي في اهل الوقف فيستحقان اي عبد الرحمن
وملكة نصيب والدهما محمد ولا ما توجه ان يقال الاطلاق منه يخالف ما رآه المصنف
في كلام الاصحاب كما تقدم فلا يعتد به اجاب عنه بقوله ونحن انما نرجع في الاوقاف
الى ما دل عليه لفظ واقفها سواء وافق ذلك المدلول عرف الفقهاء ام لا قلت لا
تم مخالفة في ذلك القول من الواقف لما قلنا من عدم كون محمد من اهل الوقف اما اولا
فلانه اي الواقف لم يقل قبل استحقاقه حتى يلزم عدم الاستحقاق اصلا ويلزم المخالفة
بل وانما قال قبل استحقاقه لشيء ولا يلزم من عدم الاستحقاق لشيء عدم الاستحقاق
اصلا فيجوز ان يكون قد استحق شيئا من الوقف صار به من اهل الوقف ويترقب
اي ينتظر استحقاقا آخر فيموت قبله اي قبل ذلك الاستحقاق فنص الواقف بقوله
ان من مات من اهل الوقف قبل استحقاقه لشيء الخ على ان ولده اي ولد هذا الميت
يقوم مقامه في ذلك الذي لم يصل اليه فكان يترقبه فلا يدل على كون محمد من اهل الوقف
اذ لم يصل اليه شيء اصلا ولو سلمنا انه اي الواقف قال قبل استحقاقه اصلا على ان يكون
قوله لشيء بمعنى لشيء من الاشياء فيحتمل ان يقال ان الموقوف عليه او البطن الذي
بعده وان وصل اليه الاستحقاق الى الوقف اعني صار من اهل الوقف بان وصلت
النوبة اليه الا انه قد يتأخر استحقاقه او ما يستحقه اما لانه اي الاستحقاق مشروط
بمدة كقوله في كل سنة او ما اشبه ذلك اذا كان غلة الوقف سنوية فوصلت اليه
النوبة في ابتداء السنة فصار من اهل الوقف ثم مات قبل مجيء الغلة والى هذا الآن
ما استحقه هذا الموقوف عليه من الغلة شيئا استحقاق اخذ اما لعدمها اي لعدم الغلة
كما في صورتنا او لعدم شرط الاستحقاق بمضي زمان او غيره نص الواقف على ان
ولده يقوم مقامه في ذلك الوقف الذي لم يصل اليه بعد ان يكون اهلا فلا يلزم
ان يكون محمد من اهل الوقف لانه لم يصل اليه النوبة اصلا لموته في حيوة ابيه هذا
لكن هذين التوجيهين في غاية التكلف ونهاية التعسف ويبعدهما المولى
الاسيوطي ولما ارتفع بما ذكره الى هنا مشاركة عبد الرحمن وملكة في هذه الرتبة
وتقرر التقسيم الاول عنده اراد اتمام ما شرع الى بيانه فقال هذا يعني التقسيم الاول
حكم الوقف بعد موت عبد القادر فلما وصلت النوبة الى التقسيم بعد موت عمر وقال
فلما توفي عمر من غير نسل انتقل نصيبه الذي خمسا حصة عبد القادر الى اخويه علي ولطيفة
على شرط الواقف بان مات بلا ولد فنصيبه لمن في درجته فيصير نصيب عبد القادر
كله بينهما اي بين اخوي عمر وهما علي ولطيفة لانه عاد اليهما ما كان خارجا عن نصيبهما
بعد موت عبد القادر اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين لعلي الثلثان وهما ثلثة اخماس
وثلث خمس وللطيفة الثلث وهو خمس وثلثا خمس ثم شرع في حجب عبد الرحمن وملكة
في هذه المرتبة ايضا فلما ماتت لطيفة انتقلت نصيبها وهو الثلث المذكور بنسبته الى
الخمسة الى بنتها فاطمة ولم ينتقل لعبد الرحمن وملكة شيء من نصيبها ايضا مع تساويهما

تساويهما

مع تساويهما لفاطمة في الدرجة لوجود بعض اولاد عبد القادر وذلك البعض هو ١١٦
علي وهم اي اولاد عبد القادر يحجبونهم اي اولاد الاولاد لانهم اي اولاد عبد القادر
اولاد وقد سهم الواقف على اولاد الاولاد الذين هما اي عبد الرحمن وملكة منهم اي
من اولاد الاولاد وعلى هذا محجوب بفاطمة لشرط الواقف بان من توفي عن ولد
او نسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك على ولده لكن كونه محجوبا بغيره لا يمنع كونه
حاجبا لغيره ولما توفي علي ابن عبد القادر وخلف بنته زينب احتمل ان يقال
نصيبه اي نصيب علي كله وهو ثلثا نصيب عبد القادر لها اي لزينب على القول
الواقف من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وان تبقى هي يعني زينب
وبنت عمتها فاطمة مستوعبتين نصيب جدهما عبد القادر لزينب ثلثاه نصيب
ابيه علي ولفاطمة ثلثه نصيب امها لطيفة واحتمل ان يقال ان نصيب عبد
القادر كله يقسم الآن على اولاد اي على جميع اولاده الموجودين وهم عبد الرحمن
وملكة وزينب وفاطمة فان اولاد الاولاد اولاد ايضا يحمل القول الواقف
ثم على اولاده ثم على اولاد اولاده فقد اثبت الواقف بهذا القول لجميع
اولاد الاولاد لا لبعضهم استحقاقا بعد الاولاد وانما حجبنا عبد الرحمن وملكة
عند فوت كل من مات قبل علي وهما من اولاد الاولاد بالاولاد اي بسبب وجود
بعض اولاد عبد القادر فاذا انقرض الآن الاولاد اي اولاد عبد القادر زال
الحجب فيستحقان اي عبد الرحمن وملكة كسائر اولاد اولاده ويقسم نصيب
عبد القادر بين جميع اولاد اولاده فلا يحصل لزينب جميع نصيب ابيها وهو ثلثا نصيب
عبد القادر ولا لفاطمة جميع نصيب امها بل ينقص ما كان بيد فاطمة بنت لطيفة
وهو ثلث نصيب عبد القادر وانما قال ذلك لانه يخرج من نصيبهما نصيب عبد الرحمن
وملكة وهذا النقص امر اقتضاه النزول اي نزول الوقف من الاولاد الى
اولاد الاولاد الحادث بانقراض طبقة الاولاد المستفاد صفة للنزول
من شرط الواقف ان جميع اولاد الاولاد بعده اي بعد الاولاد ولا شك
انهما اي في جعل الوقف لجميع اولاد الاولاد ويشترك عبد الرحمن وملكة
مع زينب وفاطمة مخالفة لظاهر قوله اي قول الواقف ان من مات فنصيبه
لولده فان ظاهره يقتضي ان يكون نصيب علي لبنته زينب واستمرار
بالنصب عطف على ان نصيب اه مضاف الى قوله نصيب لطيفة لبنتها
فاطمة وعدم النقص عنهما مخالفة اي هذا المقتضى بهذا العمل اي جعل
الوقف للجميع فيهما اي في عبد الرحمن وملكة جميعا ولو لم يخالف ذلك اي
ظاهر قول الواقف ان من مات فنصيبه لولده لزمنا مخالفة قول الواقف
ان الوقف بعد الاولاد يكون لاولاد الاولاد المستفاد من ايراد كلمة ثم في
الوقفية فظاهره اي ظاهر كونه لاولاد الاولاد يشمل الجميع اي اولاد الاولاد
فلزم المخالفة وهذان الظاهران تعارضا وهو تعارض من قوي صعب اي صعب
الاندفاع فليس في هذا الوقف مخرج اصعب منه وليس الترجيح اي ترجيح احد
الظاهرين على الآخر فيه اي في هذا التعارض بالهين بل هو محل نظر الفقيه

وحظر فيه اي في الترجيح لطرف منها اي من تلك الطرف الشرط المقتضي للاستحقاق
اولاد الاولاد جميعهم متقدم في كلام الواقف اذ هو مستفاد من ثم في قوله ثم اولاد
اولاده والشرط المقتضي لاخراجهم اي لاخراج بعضهم بقوله اي من قوله متعلق
بالشرط وبيان له من مات انتقل نصيبه لولده متاخر عنه فالعمل بالمتقدم اولى
من العمل بالمتاخر لان هذا ليس من قبيل النسخ لان النسخ انما يكون في الادلة
الشرعية العارية عن ان يكون لغوا او صادرا عن خطاء او سهو ونسيح من المتكلم
الكلام عليه حتى يقال فيه العمل بالمتاخر اولى ومنها اي من تلك الطرق ان ترتيب
الطبقات اصل وذكر انتقال النصيب الوالد الى ولده فرع وتفصيل لذلك
الاصل فكان التمسك بذلك الاصل اولى عند التعارض ومنها ان لفظ صيغة
عامة بقوله اي في قوله من مات عن ولد وقوله صالح لكل فرد منهم حين بعد حين لان
ولمجموعهم واذا اريد مجموعهم كان انتقال نصيب مجموعهم الى مجموع الاولاد من
مقتضيات هذا الشرط كما هو مقتضى الشرط الاول فكان الحمل على ذلك اعمالا له
اي للشرط من وجه اذ هو على تقدير كون من لمجموعهم مع اعمال الشرط الاول وان
لم يحمل عليه ولم يعمل بذلك الوجه بل حمل على كل فرد كان الغاء للاول من كل وجه
وهو اي الغاء الاول من كل وجه مرجوح فلا يصار اليه مع امكان اعمال الثاني من وجه
مع اعمال الاول لكن يمكن ان يقال لا يلزم الغاء الاول من كل وجه لجواز اعماله فيما اذا
مات بعض الولد قبل ابيه عن ولد ومات باقيهم بلا ولد فعند انقراض طبقتهم ينتقل
الى اولاد الاولاد بلا لزوم مخالفة للشرط الثاني اللهم الا ان يكون المراد في الصورة
المفروضة لكنه محذور ومنها اذا تعارض الامر بين اعطاء بعض الذرية وبين حرمانهم
من الوقف تعارضا لا ترجيح لاحد الطرفين فالاعطاء الى الكل اي الى من حرمانهم
بعضهم ولا شك انه اي الاعطاء الى الكل اقرب الى غرض الواقفين من منعه وهو وجه
كون الاعطاء اولى ومنها ان استحقاق زينب لاقل الامرين وهو اي اقل الامرين الذي
نخصها اذ شركت بينها وبين بقية اولاد الاولاد محقق جبران وكذا استحقاق
فاطمة محقق ابقاء الزائد على المحقق في حقهما مشكوك فيه ومشكوك في استحقاق
عبد الرحمن وملكة كما هو مشكوك في حقها فاذا لم يحصل ترجيح في التعارض بين اللفظين
يقسم بينهم لتعارضهما بقول اللازم مما ذكر ان يقسم بينهم الزائد على المحقق لا
الجميع فيقسم بين عبد الرحمن وملكة وزينب وفاطمة هل يقسم للذكر مثل حظ
الانثيين فيكون لعبد الرحمن خمساه ولكل من الاناث الثلث خمسه نظرا اليهم الى الاولاد
اي الى الاولاد دون اصولهم او ينظر الى اصولهم فينزلون منزلتهم لو كانوا موجودين
فيكون لفاطمة خمسه وهو نصيب طبقة ولزينب خمساه وهو نصيب ابيه علي و
لعبد الرحمن وملكة خمساه وهو نصيب ابيهما محمد فيه اي في الوجه الثاني احتمالان
وان الى الوجه الثاني اميل ثم اي وجه كونه اكثر ميلا الى الثاني بقوله حتى لا يفضل احد
على احد في المقدار بعد ثبوت الاستحقاق وفي الوجه الاول يوجد فضل في احد محمد ولا
ترجيح عنده انتقال الكل الى كل الاولاد باعتبار اصولهم اراد ان يوضح ذلك ويتم ما شرع
الى اثباته بقوله وبيان ذلك او فقال ولما توفيت فاطمة من غير نسل والباقون

من اهل



والباقون من اهل الوقف زينب بنت خالها اي خال فاطمة وعبد الرحمن وملكة ولدا عمها
اي عم زينب اي فرعهما ولد محمد اخي علي والد زينب وكلهم اي كل الاولاد الثلثة في درجتها
اي في درجة فاطمة لكونهم اولاد خالها محمد وعلي وجب جواب لما قسم نصيبها بينهم
لعبد الرحمن نصفه اي نصف نصيب فاطمة ولملكة ربعه ولزينب ربعه ولا نقول
يقسم نظرا الى ابيهم لان الانتقال اليهم في مساويهم في الدرجة ثم قسم ذلك بعطف
قوله ومن هو في درجتهم عليه بخلاف التقسيم المتقدم فان الانتقال فيه من الاعلى
درجة منهم فكان اعتبارهم بانفسهم دون اصولهم اولى فاجتمع لعبد الرحمن وملكة
الخمسان حصلا لهما بموت علي نصيب ابيهما ونصف خمس وربع خمس الذي لفاطمة
بينهما بالفريضة اي للذكر مثل حظ الانثيين فلعبد الرحمن خمس ونصف خمس وثلث
خمس ولو قدم الثلث على النصف لكان اولى فان الثلث انتقل اليه ممن انتقل الخمس
منه الا انه نظر الى الكثرة فقدم الاكثر على الاقل ولملكة ثلثا خمس وربع خمس واجتمع
لزينب الخمسان بموت والدها علي وربع خمس نصيب فاطمة فاحتجنا الى عدد
يكون له خمس ولخمسه ثلث وربع ولم يذكر النصف لاغناء الربع عنه لانه نصف النصف
وهو اي ذلك العدد الستون وذلك لان اقل عدد يكون له الثلث والربع اثنا
عشر فيكون اثنى عشر خمسة ستون خمسا منه ستون فهو اقل عدد يوجد له
خمس ولخمسه ثلث وربع فقسمنا نصيب عبد القادر من الوقف عليه اي على
ستين فكان لزينب خمساه وهو اربعة وعشرون وربع خمسه وهو ثلثة
وهو اي المجموع سبعة وعشرون ولعبد الرحمن اثنان وعشرون وهي خمس اثنا عشر
ونصف خمس ستة وثلث خمس اربعة ولملكة احد عشر ثلثا خمس هو الثمانية
وربع خمس هو الثلثة فالمجموع احد عشر نصفه لعبد الرحمن فهذا التقسيم ما ظهر لي
ولا اشتهي احدا من الفقهاء ان يقلد في هذا التقسيم لانه انما هو عن ظن وتخمين
لا عن جزم ويقين بل ينظر الفقيه لنفسه فيعمل بما ترجح عنده انتهى كلام السبكي بطولها
قلت قال المص قائله الاسيوطي ومقوله هو قوله الذي يظهر اختياره اولا دخول عبد الرحمن
وملكة في القسمة بعد موت عبد القادر بقوله اي الواقف ومن مات من اهل الوقف
الى اخره واخره قبل استحقاقه لشيء وترك من منافع الوقف وقام في الاستحقاق
مقام المتوفى وما ذكره السبكي من انه لا يطلق عليه اي على محمد والد عبد الرحمن وملكة
انه من اهل الوقف ممنوع وما ذكره في تاويله قوله قبل استحقاقه خلاف الظاهر
من اللفظ وخلاف المتبادر الى الافهام وقد اشرنا اليه نحن ايضا بل صريح كلام
الواقف ان اراد باهل الوقف الذي مات قبل استحقاقه وقوله الذي لم يدخل حالا
في الاستحقاق بالكلية ولكنه بصدد ان يصير اليه مفعول اراد وقوله لشيء من منافع
الوقف دليل قوي لذلك اي يكون المراد ما ذكر ثم بين وجه كونه دليلا عليه بقوله
فانه نكرة في سياق الشرط فان قوله من مات متضمن لمعنى الشرط فما يكون في سياقه
يكون في سياق الشرط وفي سياق كلام معناه النفي فتعم الاشياء على التقديرين
ثم بين كونه في سياق كلام معناه النفي بقوله فان المعنى ومن مات ولم يستحق شيئا
من منافع الوقف وهذا اي كون المراد ما ذكرنا صريح في رد التاويل الذي قاله السبكي و

وتؤيده اي يؤيد ما ذكرناه ايضا قوله استحق ما كان يستحقه المتوفى لو بقي حيا
الى ان يصير الحال الى شيء من منافع الوقف فانه يدل ظاهره على انه لم يستحق
ولم يصر اليه شيء من منافع الوقف فهذه كلها صريحة في انه مات قبل الاستحقاق
وايضا لو كان المراد ما قاله السبكي لاستغنى عنه بقوله اولا على انه من مات عن ولد
عاد ما كان جاريا عليه على ولده فانه يغني عنه لكن في لا اغناء نظر لان المتبادر من قوله
جاريا الجريان بالفعل فلا يشمل انتقال ما بعد الوجود على الثاني بل الاول ولا انتقال
على الثاني بل الثالث ولا ينافي هذا اشتراط الترتيب في الطبقات نعم لان ذكره عام
نخصصه بهذا الشرط بصورة لم يوجد فيها غرض لبعض اهل الوقف قبل الاستحقاق ثم توفي
عن ولد كما تخصصه ايضا قوله على ان من مات عن ولد اخر عاد ما كان جاريا من
ذلك على ولده بصورة لم توجد فيها غرض اهل الوقف بعد الاستحقاق عن ولد
فلو مات الموقوف عليه عن اولاد ثلثة ابو بكر وعمر وعثمان ثم مات ابو بكر وعمر
لا عن ولد وانتقل نصيبهما الى عثمان ثم مات عثمان عن اولاد انتقل الوقف
الى اولاده كان اعمالا للشرط الاول بلا لزوم منافاة للشرطين المذكورين وايضا
فانا اذا اعملنا بعموم اشتراط الترتيب ولم نخصه بالصورة المفروضة لزم منه الغاء
هذا الكلام في صورة اصلا لانه على هذا التقدير اي على تقدير عملنا بعموم اشتراط
الترتيب انما استحق عبد الرحمن وملكة لما استووا اي لاستوائهم في الدرجة اخذا
من قوله عاد نصيبه على من في درجته ينبغي قوله ومن مات قبل استحقاقه الخ مهملا
لا يظهر له اثر في صورة اصلا بخلاف ما اذا اعملنا قوله ومن مات قبل الاستحقاق الخ
وخصصنا به اي بهذا القول عموم الترتيب كما صورناه فانه فيه اعمالا
للكلامين وجمعا بينهما بقدر الامكان وهذا الذي اخترناه امر ينبغي ان
يقطع به اي حين ان يكون فيه اعمال للكلامين وجمع بينهما بخلاف ما اذا عمل
بعموم اشتراط الترتيب فنقول لما مات عبد القادر قسم نصيبه بين اولاده
الثلثة علي وعمر ولطيفة وولدي ولده عبد الرحمن وملكة اسباعا لعبد الرحمن
وملكة السبعان نصيب ابيهما محمد اثلاثا بينهما للذكر مثل حظ الانثيين فيكون
لعبد الرحمن سبع وثلث سبع ولملكة ثلثا سبع وللاخوين علي وعمر السبعان ايضا
وللطيفة سبع ولم يتعرض لهم لكونه معلوما مما سبق فلما مات عمر من غير نسل
انتقل نصيبه الى اخويه علي ولطيفة وولدي اخيه عبد الرحمن وملكة فيصير
نصيب عبد القادر كله بينهم اي بين اخويه وولدي اخيه لعلي خمسان وللطيفة خمس
ولعبد الرحمن وملكة خمسان بينهما اثلاثا ثلثاه لعبد الرحمن وثلثه لملكة للذكر
مثل حظ الانثيين ولبيان ذلك طريقان من احدهما ان مخرج السهام اولا
سبعة لكون التقسيم على ثلثة ابناء وبنت وحفدة للذكر مثل حظ الانثيين فلما
مات احد الابناء الثلثة بلا ولد وانتقل نصيبه الى اخوته الثلثة للذكر مثل حظ الانثيين
وسرى نصيبه الى انصبائهم كان كما ان التقسيم وقع ابتداء على ابنين وبنت وحفدة
وكان المخرج خمسة والثاني ان لعلي من القسم الاول سبعان ومن القسم الثاني خمسا
السبعين والمجتمع من سبعي الشيء وخمسي سبعيه يكون خمسي ذلك الشيء وذلك

لان خمسة

الا انقطع

يعني قوله ومن مات قبل استحقاقه الخ وان لا يحصل جهة الكلام صح



لان خمسة وثلثين مثلا له سبع وهو خمسة وخمس تمام السبعة فيكون سبعيه عشرة
وخمسي سبعيه اربعة والمجتمع من العشرة والاربعة اربعة عشر وهي خمسي خمسة
وثلثين ونصيب محمد المنتقل الى ولديه عبد الرحمن وملكة كان كنصيب علي وكذا
وكذا كان للطيفة من التقسيم الاول سبع ومن التقسيم الثاني خمس السبعين والمجتمع
من سبع الشيء وخمس سبعيه يكون خمس ذلك الشيء فان سبع خمسة وثلثين خمسة
وسبعيه اثنان والمجتمع منهما يكون سبعة وهي خمس خمسة وثلثين ولما توفيت لطيفة
انتقل نصيبها بكماله لبنتها فاطمة ولما مات علي انتقل نصيبه بكماله لبنته زينب
ولما ماتت فاطمة بنت لطيفة بلا ولد والباقون في درجتها ثلثة زينب وعبد الرحمن وملكة
قسم نصيبها اي نصيب فاطمة وهو الخمس المنتقل اليها عن امها بينهم اي بين
الثلثة المذكورين للذكر مثل حظ الانثيين اعتبارا بهم لا باصولهم كما ذكره السبكي
لعبد الرحمن نصف اي من نصيب فاطمة ولكل بنت من زينب وملكة ربع منه
فاجتمع لعبد الرحمن بموت عمر مع ماله بموت جده عبد القادر خمس وثلث اي وثلث
خمس وبموت فاطمة نصف خمس واجتمع لملكة بموت عمر ثلثا خمس لان المجموع
الخمسين المجتمع لهما كان بينهما للذكر مثل حظ الانثيين وبموت فاطمة ربع خمس
واجتمع لزينب بموت ابيها خمسان وبموت فاطمة ربع خمس ولم يذكره لوضوحه
فيقسم نصيب عبد القادر ستين جزءا لزينب منها سبعة وعشرون وهي مجموع
خمس والنصف اي نصف خمس وثلث اي ثلث خمس ولملكة احد عشر وهي
مجموع ثلثا خمس وربع اي ربع خمس فصح ما قاله السبكي اخرا لكن الفرق بين ما قاله
وبين ما قلنا بعدم استحقاق عبد الرحمن وملكة اولا على ما قاله السبكي وباستحقاقهما
على ما قلنا والجزم اي بالجزم في اي حين اذا كان الامر كما قلنا والسبكي تردد فيها
اي في القسمة وجعلها من باب القسمة المشكوك في استحقاقه ونحن لا تردد في ذلك
التقسيم وسئل السبكي ايضا كالمسئلة السابقة عن رجل وقف على حمزة ثم على اولاده
ثم على اولادهم وشرط ان من مات من اولاده اي اولاد حمزة انتقل نصيبه
للباقين من اخوته ومن مات قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وله ولد
استحق الولد ما كان يستحقه المتوفى لو كان حيا فمات حمزة وخلف ولدين
هما ابنه عماد الدين وبنته خديجة وولد ولد مات ابوه في حيوة والده حمزة وهو
اي ولد الولد نجم الدين بن مؤيد الدين بن حمزة فالمتوفى في حيوة والده مؤيد الدين
فاخذ الولدان عماد الدين وخديجة نصيبهما وولد الولد وهو نجم الدين نصيبه الذي
لو كان ابوه حيا لاخذه فكان ثلثه لكل واحد ثلث حيث لم يشترط بحسب الفريضة
ثم ماتت خديجة فهل يختص اخوها عماد الدين بالباقي من خديجة او يشاركه
اي اخاها ولد اخيه نجم الدين فاجاب تعارض فيه اللفظان فان قوله ان من مات
من اولاده انتقل نصيبه للباقين من اخوته يقتضي الاختصاص كما ان عموم الترتيب
يقتضي ذلك وقوله ومن مات قبل استحقاقه لشيء الخ يقتضي الاشتراك
فيحتمل المشاركة والاختصاص ولكن الارجح اختصاص الاخ بنصيب خديجة ثم
بين كونه ارجح بقوله وترجيحه ان التنصيص على الاخوة وعلى الباقين منهم

وهي خمسان وربع خمس ولعبد الرحمن اثنا وعشرون صح

كالخاص وقوله من مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص على العام لامكان ان يراد من العام
ما وراء الخاص انتهى ما ذكره الاسيوطي لعل مقصود الاسيوطي من نقل المسئلة الثانية
تاييد ما ذكره من مشاركة عبد الرحمن لاولاد عبد القادر فان في هذا المنقول قد شارك
ولد المتوفى قبل الاستحقاق الباقي اولاد حمزة ثم قال المص وهذا اخر ما اورده الاسيوطي
في هذه المسئلة وانا اذكر حاصل السؤال الاول وحاصل الجواب السبكي وحاصل ما خالف فيه الاسيوطي
ثم اذكر بعده ما عندي في ذلك السؤال والجواب وانما اطيل فيها الكلام لكثرة وقوعها وقد
افتيت فيها مرارا اما حاصل السؤال ان الواقف وقف على ذريته مرتبا بين البطون بثم للذكر
مثل حظ الانثيين وشرط انتقال نصيب المتوفى عن ولد اليه اي الى الولد وشرط انتقال
نصيب المتوفى من غير ولد الى من هو في درجته وان من مات قبل استحقاقه لشيء وله
ولد قام ولده مقامه اي استحق الولد ما كان يستحقه المتوفى ولو بقي حيا فمات الواقف
عن ولدين هما احمد وعبد القادر ثم مات احدهما وهو عبد القادر عن اولاد ثلثة علي
وعمر ولطيفة وعن ولدي ابن لم يستحق ذلك الابن لشيء وهما عبد الرحمن وملكة
ثم مات اثنان من الاولاد الثلثة عن ولدين فان علي مات عن زينب ولطيفة ماتت
عن فاطمة ثم مات واحد عن غير نسل وهو عمر والترتيب ليس كما ذكره لكنه لم ينظر
اليه لعدم تفاوت المقصود ثم صريح السؤال كان عمن ينتقل اليه نصيب فاطمة المتوفاة
بعد هؤلاء الموتى لكن لما تضمن السؤال عن هؤلاء وكان السبكي اجاب عن الكل
جعل السؤال كذلك وكان ينبغي ان يذكر في تقرير السؤال موت فاطمة ايضا وحاصل جواب
السبكي ان ما خص المتوفى يعني عبد القادر وهو النصف يعني نصف الوقف مقسوم بين
اولاده الثلثة المذكورين ولا شيء منه لولدي ابنه المتوفى في حياته ومن مات من الثلثة
من غير نسل كعمر رد نصيبه الى اخويه علي ولطيفة فيكون النصف اي نصف الوقف
الذي هو نصيب عبد القادر بينهما اي بين اخويه ومن مات من الثلثة عن ولد
كلطيفة فنصيبه له اي لولده ما دام اهل طبقة باقين اي ما دام منهم باق فمن مات
بعدهم اخرانهم كعلي يقسم نصيبه بل نصيب عبد القادر بين جميع اولاد الاولاد بالسوية
في عدم الحرمان لا في المقدار فيدخل ولد المتوفى في حيوة ابيه فتنتقض القسمة الاولى بعد
اي بتمام موت الطبقة الثانية وبزوال الحجب عن ولدي المتوفى في حيوة ابيه يعني
عبد الرحمن وملكة عملا بقوله ثم على اولاد اولاده وانه اي السبكي انما يعمل بقوله من مات
عن ولد انتقل نصيبه الى ولده ويقسم الريع ما دام البطن الاول فمن مات من اهل
البطن الاول انتقل نصيبه الى ولده ويقسم الريع اي الغلة على هذا الوجه المذكور فان
لم يبق احد من البطن الاول تنتقض القسمة الاولى وتكون بينهم اي بين اهل
البطن الثاني بالسوية بلا حرمان احد فمن مات من اهل البطن الثاني عن ولد
انتقل نصيبه اليه اي الى ولده الى ان ينقرض اهل تلك الطبقة كما في الطبقة الاولى
فتنقض القسمة المتقدمة بالانقراض ويقسم الريع بينهم اي بين اهل البطن الثالث
بالسوية وهكذا الفعل في كل بطن هذا حاصل ما ذكره السبكي في الجواب وحاصل مخالفة
الاسيوطي اي للسبكي في شيء واحد وهو ان اولاد المتوفى في حيوة ابيه لا يحرمون من الوقف
مع بقاء الطبقة الاولى على اختيار الاسيوطي وانهم يستحقون معهم اي مع الطبقة





الاولى نصيب ابيهم وهو خلاف اختيار السبكي ووافقه على انتقاض القسمة ليس في كلام
الاسيوطي نقض القسمة اصلا ولا حاجة اليه على اختياره فلما جاءت النوبة الى ما عندي
قال قلت اما مخالفة القسمة في اولاد المتوفى في حيوة ابيه فواجبة لما ذكره الاسيوطي لترجيح ما اختاره ره
واما قوله بنقض القسمة بعد انقراض كل بطن فقد علمت عدم كون الاسيوطي قائلا بنقض
القسمة فقد افتى به بنقض القسمة بعض علماء العصر وعزو ذلك اي نسبوه الى
الخصاف ولم ينتبهوا ان صورة الخصاف وما صوره السبكي فانا اذكر حاصل ما ذكره الخصاف قه
بالاختصار وابين ما بينهما من الفرق فذكر الخصاف صورا الصورة الاولى وقف على
ذريته بلا ترتيب بين البطون يستحق الجميع الوقف بالسوية الاعلى والاسفل من البطون
فتنتقض القسمة في كل سنة بحسب قلتهم وكثرتهم بموت بعض المستحقين او لولادة
+ وحدوثه والثانية من تلك الصور وقف عليهم اي على اولاده شارطا تقديم
البطن الاعلى ثم وثم ولم يرد على ذلك فلا شيء لاهل البطن الثاني اي الاسفل
ما دام واحد من البطن الاعلى ومن مات عن ولد فلا شيء لولده ما دام واحد من
البطن الاعلى ويستحق من مات ابوه قبل الاستحقاق مع اهل البطن الثاني اي
المتاخر عن البطن الذي منه ابوه لا يستحق مع البطن الاول لكونه منهم اي من
اهل البطن الثاني الثالثة منها وقف على ولده واولادهم ونسلهم ابدا فكل ولد
من كان ابوه مات قبل الوقف لكونه اي الواقف خص الوقف اولاد الولد الموقوف
عليه يعني لو وقف على ولده واولاد هذا الولد وقد كان له ولدان مات احدهما
قبل الوقف لانه انما شرط لاولاد الموقوف عليه والمتوفى ليس من الموقوف الرابعة
منها وقف على اولاده واولاد اولاده وذريته على ان يبدأ بالبطن الاعلى ثم
وثم وقلنا لا شيء للبطن الثاني ما دام واحد من البطن الاعلى فلو مات واحد
من البطن الثاني وترك ولدا مع وجود الاعلى ثم انقرض الاعلى فلا مشاركة له اي الولد اي اذ ترك الولد
مع البطن الثاني لانه من البطن الثالث فاذا انقرض الثاني شارك الولد
المذكور البطن الثالث الخامسة منها وقف على اولاده واولاد اولاده وذريته
ونسله ولم يرتب بثم ونحوها وشرط ان من مات عن ولد فنصيبه له اي لولده
وحكمه اي حكم هذا الوقف قسمة الغلة بين الولد وولد الولد بالسوية فما اصاب
المتوفى كان لولده فيكون لهذا الولد سهمان سهمه المجعول لهم بالسوية وسهم
ما انتقل اليه من والده السادسة منها وقف على ولده لصلبه ذكرا او انثى
وعلى اولاد الذكور من ولده بيان للذكور واولاد اولادهم ونسلهم وحكمه
قسمة الغلة بين ولده ذكرا او انثى وبين اولاد الذكور من ولده ذكرا او
انثى ايضا بالسوية لعدم الترتيب وعدم شرط على حسب الفريضة فيدخل
في القسمة بنات البنين لكونهن من اولاد الذكور ولا يدخل اولاد البنات
فلو قال بعده اي بعد هذا القول يقدم الاعلى ثم وثم اختص الوقف لولده
لصلبه ولا يتجاوز الى جنس الاولاد المذكور واذا انقرضوا اي اولاده لصلبه صار
الوقف لولد البنين ذكرا او انثى دون اولاد البنات ثم لاولادهم لاولاد الذكور
ابدا السابعة وقف على بناته واولادهن واولاد اولادهن وحكمه ان الغلة

لبناته ونسلهن اي واولادهن ذكرا او انثى بالسوية فان قال يقدم البطن الاعلى
اتبع هذا الشرط على ان لا يكون البطن الثاني من اولادهن شيء ما دام واحد من اهل
البطن الاول فان شرط بعد انقراضهن وانقراض نسلهن لولده الذكور اتبع هذا
الشرط ايضا فان مات بعض ولده الذكور بعدما وصلت النوبة اليه عن اولاد
وبقي البعض وله اي للباقي ايضا اولاد وحكمه عند عدم الترتيب ان الغلة
لهم اي لجميع الاولاد سواء فان رتب بان قال فبعد انقراضهن يكون لاولاد الذكور
ثم لاولادهم ثم وثم فالغلة للباقين من ولده ولا يكون لاولاد الاولاد شيء
منها سواء كانوا اولاد المتوفى او اولاد الباقين فان انقرضوا كانت الغلة
لولد المتوفى الثامنة منها وقف على ولده وولد ولده ونسلهم مرتبا
شرط انه من مات عن ولد فنصيبه له ومن مات عن غير ولد فراجع اي فنصيبه
راجع الى الوقف وحكمه ان الغلة للاعلى اي للبطن الاعلى منهم ثم وثم اي
ثم للبطن الثاني ثم للثالث وهكذا فان قسمت الغلة سنين ثم مات
بعضهم عن نسل جاز ان تقسم ح على عدد اولاد الواقف الموجودين يوم الوقف
وعلى اولاده الحادثين له بعده اي بعد الوقف لكن لا على معنى ان يعتبروا
في اصل القسمة ويقسم عددهم على عدد الاولاد الموجودين يوم الوقف بل على معنى
عدم حرمانهم عنها بسبب انتقال حصة ابيهم اليهم كما يشير اليه قوله
فما اصاب الاحياء اخذوه وما اصاب الميت كان لولده واي حال لولد من
مات حصة ابيه مع وجود البطن الاعلى مع كون الواقف شرط تقدم البطن
الاعلى على البطن المتأخر عنه كما هو المستفاد من قوله مرتبا لكونه اي الواقف
قال بعد هذا الشرط ان من مات عن ولد فنصيبه له اي لولده وكذا الحال
لو مات الاعلى الا واحدا يقسم على عدد اولاد الواقف الموجودين يوم الوقف
فيجعل سهم الميت لابنه اي يجعل سهام الموتى لاولادهم ان بقي لهم اولاد
والا فيجعل سهما واحدا للحي فقط وان وصلت كانت الا بعد من البطن الثالث
كما اذا مات عن ابن ومات ابنه ايضا عن ابن فان نصيب الميت الاول
ينتقل الى ابن ابنه مع وجود الاعلى وهو الواحد المستثنى من الاعلى ولو كان
عدد البطن الاول عشرة مثلا فمات اثنان منهم بلا ولد ونسل ثم مات آخران
عن ولد لكل منهما ثم مات آخران من غير ولد وحكمه ان تقسم الغلة على ستة
اربعة منها على هؤلاء الاربعة الاحياء واثنان منها على الميتين الذين
تركا اولادا فما اصاب الاربعة الاحياء فهو لهم لا ينتقل الى غيرهم وما اصاب
الميتين فهو لاولادهما ثم اشار الى صورة اخرى بقوله ولو مات واحد
من العشرة عن ولد ثم مات ثمانية من غير نسل يقسم على سهمين سهم
للحي وسهم للميت وما للميت يكون لاولاده ثم اشار الى اخرى بقوله فلو
قسمناها سنين بين الاعلى وهم عشرة ثم مات اثنان من غير ولد ثم مات
واحد عن اربعة اولاد ومات واحد عن اولاد ثم مات من الاولاد الاربعة واحد
وترك ولدا ومات الآخر من الاربعة من غير ولد فتقسم الغلة على ثمانية

فما اصاب

وهذا التوجيه انما يظهر لو جعل المراد من قوله وعلى الحادثين له اولاد الاولاد كما هو المتبادر من سائر كلامه واما اذا حمل على اولاده الصلبيين المتولدين منه بعد الوقف فلا
منه

١٢٠ فما اصاب منها الاحياء الستة منهم اخذوه وما اصاب الموتى اي الاثنين منهم الذين
ماتا عن اولاد وكان لاولادهم لكل اي لكل فريق سهم ابيه ثم ينظر الى ما اصاب الاربعة
من غلة الوقف الا اولاد فيقسم ذلك ارباعا فرد سهم من مات من الاربعة من غير
ولد الى اهل الوقف فيعاد القسمة على ثمانية وتضم الى الكل ربع الثمن الذي هو نصيب
الميت عن ولد من الاربعة فما اصاب والدهم من القسمة الثانية فيقسم بين الابنين
الباقيين وبين اخيهما الميت الذي مات عن ولد اثلاثا فما اصاب الابنين الباقيين
كان لهما وما اصاب الميت كان لولده فلو لم يمت واحد من البطن الاعلى ومات
واحد من البطن الثاني عن ولد ومات بعض الاعلى ثم مات من الثاني رجل او رجال
عن ولد وحكمه انه لا شيء لولد من مات قبل ابيه مع بقاء البطن الاول وكل الاولاد
من مات من البطن الثاني قبل موت ابيه وان مات بعض الاعلى ايضا لعدم استحقاق
الاب لشيء من الغلة اذ الاستحقاق للمولود انما يكون بعد ابيه ثم اعاد الامام
الخصاف الصور الثامنة من غير زيادة على ما مر ولا نقصان عنه وفرع عليها
ان البطن الاعلى لو كانوا عشرة فكان له اي للواقف ابنان ماتا قبل الوقف
وترك كل واحد ولدا لا حق لهما اي للولدين ما دام واحد من الاعلى لانهما من البطن
الثاني فلا حق لهما حتى ينقرض البطن الاول فلو مات العشرة وترك كل واحد
ولدا اخذ كل منهم نصيب ابيه ولا شيء لولد من مات قبل الوقف ما دام واحد
منهم باقيا وان وصلة استوى في الطبقة اذ الكل من البطن الثاني ولما لم
يكن لهم شيء لا انتقال نصيب كل منهم الى ولده فان بقي منهم واحد قسمت
الموتى .. الغلة على عشرة فما اصاب الحي اخذه وما اصاب كان لاولادهم فان مات
العاشر عن ولد انقلبت القسمة لانقراض البطن الاعلى ورجعت القسمة الى البطن
الثاني فينظر الى اولاد العشرة والى اولاد الميت قبل الوقف فيقسم بالسوية بينهم
ولا يرد نصيب من مات الى ولده الا قبل انقراض البطن الاعلى فيقسم قبل الانقراض
على عدد البطن الاعلى فما اصاب الميت كان لولده فاذا انقرض البطن الاعلى نقضنا
القسمة وجعلناها على عدد البطن الثاني ولم نعمل باشتراط انتقال نصيب الميت
الى ولده نصا اي بعد انقراض البطن الاعلى لكون الواقف قال لولده وولد ولده
فلزم دخول من مات قبل الوقف فلزم من دخوله نقض القسمة الاولى فلو لم يكن
له ولد الا العشرة فماتوا واحدا بعد واحد وكلما مات واحد ترك اولادا حتى مات
العشرة فمنهم من ترك خمسة اولاد ومنهم من ترك ثمانية اولاد ومنهم من ترك
ستة اولاد ومنهم من ترك واحدا اثنين قلت في تلك الصورة فمن مات كان
نصيبه لولده فلما مات العاشر كيف تقسم الغلة قال ننقض القسمة الاولى
ونرد ذلك الوقف الى عدد البطن الثاني فانظر كم هم فاقسمها على عددهم
ويبطل قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لان الامر يؤول الى قوله وولد ولده
يعني بعد انقراض البطن الاعلى وكذلك لو مات جميع ولده وولد الصلب فلم يبق
منهم احد فنظرنا الى البطن الثالث فوجدناهم ثمانية انفس يعني اقسمها
على عددهم وكذلك كل بطن نصير لهم القسمة فانما نقسمها على عددهم ويبطل ما كان

قبل ذلك البطن انتهى كلام الخصاف فاخذ بعض العصريين اي المعاصرين للمص من الصورة
الثانية المعادة من صورتي الثانية وبيان حكمها ان الخصاف قائل بنقض القسمة في
مسئلة السبكي ولم يتامل الفرق بين المسئلتين الصورتين اي بين صورة ما ذكر الخصاف
بنقض القسمة وبين مسئلة السبكي فان في مسئلة السبكي وقف على اولاده ثم اولادهم
فكلمة ثم بين الطبقتين وفي مسئلة الخصاف وقف على ولده وولد ولده وولد ولده بالواو
لا بثم نعم لكن قوله مرتبا في مسئلة الخصاف يفيد ما افاده ثم كما سيعرف به المص
فصدر مسئلة الخصاف اقتضى اشتراك البطن الاعلى مع البطن الاسفل يعني لكون
البطون المذكورة بالواو وقد عرفت ما فيه وصدر المسئلة السبكي اقتضى عدم
الاشتراك البطن الاعلى مع البطن الاسفل لان ثم يقتضي ذلك فالقول بنقض
القسمة وعدمه مبني على هذا الفرق والدليل عليه ان الخصاف بعد ما قرر نقض القسمة
كما ذكرنا قال قلت فلم كان هذا القول عندك المعمول به وتركت قوله بالوقف
كلما حدث على احد منهم الموت كان نصيبه مردود على ولده وولد ولده ونسله
ابدا ما تناسلوا قال من قبل اي من قبل ان قول الواقف هذا القول انا وجدنا
بعضهم اي بعض الاولاد يدخل في الغلة ويجب حقه فيها اي في الغلة بنفسه لا بابيه
فعلمنا بذلك اي بما وجدنا اولا فقسمنا الغلة على عددهم انتهى ما قال الخصاف فعلمنا سه
لكن ذلك القول منه انما يكون دليلا على ما ذكره لو كان معنى الدخول في الغلة
اشتراك بعض الاولاد مع البطن الاول اما لو كان معناه دخوله بعد البطن الاول
كاولاد من مات قبل الوقف فلا يكون دليلا على ما ذكره ولا يوجد فرق المسئلتين
فقد افاد الخصاف ان سبب نقضها اي القسمة دخول الولد مع الوالد بصدر الكلام فاذا
كان صدره لا ينافي دخول الولد مع الوالد بل يخرج له كيف يقال بنقض القسمة فان قلت
قد صرح ان الخصاف صورها بالواو ولكن ذكر بعده اي بعد التصوير بالواو ما يفيد
معنى ثم يعني قوله مرتبا وهو اي معنى ثم تقديم البطن الاعلى فاستويا اي ما ذكره السبكي
وما ذكره الخصاف في ذكر ما يفيد تقديم البطن الاعلى قلت في الجواب نعم كلمة ايجاب
مقررة لما سبق لكن هو اي ما ذكره الخصاف اخراج للبطن الاسفل بعد الدخول في الاول
اي في اول الكلام بخلاف التعبير بثم من اول الكلام فان البطن الثاني لم يدخل مع البطن
الاول فيه بعد ولو ابتداء فكيف يصح ان يستدل بكلام الخصاف على مسئلة السبكي
فان السبكي بنى هذا القول بنقض القسمة على ان الواقف اذا ذكر شرطين متعارضين
متعارضين يعمل باولهما قال وليس هذا من باب النسخ حتى يعمل بالمتاخر فان كانت
هذا القول راي السبكي في الشرطين المتعارضين فلا كلام في عدم التعويل عليه وان كان
مذهب الشافعي فهو مشكل على قولهم ان شرط الواقف كنص الشارع فانه اي هذا
القول يقتضي العمل بالمتاخر لان في النص يعمل بالمتاخر عند التعارض فكذا فيما كان
من شرط الواقف وحيث كان مبني كلام السبكي على ذلك اي على العمل بالمتقدم لعدم كونه
من باب النسخ لم يصح القول به اي بالنقض على مذهبنا فان مذهبنا العمل الخاص
عند التعارض القول ليس المبني في كلام السبكي منحصرا في ذلك بل له مبنا اخر بانا في
مذهبنا كما تقدم على ان توافق الفريقين في حكم لا يوجب التوافق في مبناه لجواز

ان يكون



ان يكون مبنيا على شيء عند احدهما وعلى الاخر عند الاخر ثم اراد المص بيان كون
مذهبنا العمل بالمتاخر فقال قال الامام الخصاف انه لو كتب في اول المكتوب بعد
الوقف لا يباع ولا يوهب وكتب في اخره على ان لفلان بيع ذلك والا
والاستبدال بثمنه كان له الاستبدال فكان من قبل ان الاخر ناسخ للاول ولو كان
الامر على عكسه بان قال في اول المكتوب على ان لفلان بيع ذلك وقال في
اخره لا يباع ولا يوهب امتنع بيعه انتهى كلام الخصاف فالحاصل ان الواقف
اذا وقف على اولاده وعلى اولاد اولاده ثم على ذريته ونسله طبقة بعد طبقة
وبطنا بعد بطن تحجب العليا السفلى على ان من مات عن ولد انتقل نصيبه الى ولده
ومن مات من غير ولد انتقل نصيبه الى من هو في درجته وذوي طبقته وعلى
ان من مات قبل دخوله في هذا الوقف واستحقاقه لشيء من منافعه وترك
ولدا او ولد ولد او اسفل من ذلك استحق ذلك الولد ما كان يستحقه ابوه
لو كان حيا هذه الصورة كثيرة الوقوع لكن بعضهم يعبر بثم بين الطبقات
وبعضهم يعبر بالواو فان كان بالواو تقسيم الوقف بين الطبقات العليا والسفلى
اولاد المتوفى في حياة الواقف قبل دخوله اي دخول المتوفى في الوقف فلهم اي
لاولاد المتوفى ما خص اباهم من الوقف لو كان حيا مع اخوته فمن مات من
اولاد الواقف وله ولد كان نصيبه لولده ومن مات من غير ولد كان نصيبه
لاخوته فيستمر الحال كذلك الى انقراض البطون العليا وهي مسئلة الخصاف
التي قال فيها بنقض القسمة حيث ذكر بالواو وقد علمته وان ذكر الواقف بثم
فمن مات عن ولد من اهل البطن الاول انتقل نصيبه الى ولده ويستمر ذلك في ولده
وولد ولده ولا ينقض بانقراض البطن الاعلى اصلا بعده وهذا هو الفرق
بين ان يكون مذكورا بالواو وبثم على ما فهمه المص وقد عرفت ما فيه ولو
انقرض اهل البطن الاول فاذا مات احد ولدي الواقف عن ولد والاخر
عن عشرة كان النصف لولد من مات وله ولد والنصف الاخر لكل عشرة نصف
ابيهم فاذا مات ابنا الواقف استمر النصف للواحد والنصف للعشرة وان
استووا في الطبقة اذ الكل ولد ولد الواقف فقوله على ان من مات وله ولد
مخصوص عن ترتيب البطون يعني على تقدير العطف بثم مخصص عن عموم
ترتيب البطون من مات عن ولد فان نصيبه ينتقل الى ولده او ولد ولده
وان انقرض البطن الاول فلا يراعى الترتيب فيه بثم من كان له شيء ينتقل
الى اخر البطون حتى لو قدر ان الميت مات عن ولد واحد خلف ولدا وهكذا صح
الى اولاده وهكذا الى البطن العاشر ومن مات عن عشرة خلف كل اولاد
حتى وصلوا الى مائة في البطن العاشر يعطى للواحد نصف الوقف والنصف
الاخر يقسم بين المائة وان استووا في الدرجة وهذا ثمرة عدم نقض القسمة
في العطف بثم ثم اعلم ان المراد من قولهم يحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى
ان لم يشترط انتقال نصيب من مات لولده وخبران في قوله ان المراد الخ هو
قوله ان كل اصل يحجب فرعه وفرع غيره فلا يحجب اهل البطن الثاني ما دام واحد
من اهل البطن الاول موجودا لكن شرط الانتقال الى الولد فالمراد ان الاصل

يحجب فرع نفسه لا فرع غيره حتى لو مات واحد انتقل نصيبه الى ولده مع وجود
البطن الاول لكن يتضح في بعض كتب الاوقاف انهم اي الواقفين يقولون فيه
بطنا بعد بطن ثم يقولون تحجب الطبقة العليا السفلى ولا شك انه اي الثاني
من باب التأكيد وان حجب العليا للسفلى مستفاد من قوله طبقة بعد طبقة و
بطنا بعد بطن ونسلا بعد نسل ولا شك انه اذا اجتمع بين ثم وما ذكرناه
من قوله بطنا بعد بطن وطبقة بعد طبقة او نسلا بعد نسل كان ما بعد ثم تأكيد
لما افاده ثم لان ترتيب الطبقات مستفاد من ثم كما افاده الطرسوسي في انفع
الوسائل ثم اعلم ان العلامة شيخ البر ابن الشحنة نقل في شرح المنظومة عن
فتوى السبكي في تقتضي عنهم ما ذكره الاسيوطي وذكر ان لبعضهم نسب السبكي
الى التناقض وحكى عنه انه كتب بخطه تحت جواب ابن الفلاح لسبكي ثم تبين
له خطاؤه فرجع عنه فاطال في تقريره ونظم للموافقة ابياتا فمن رام بزيادة الا
الاطلاع فليرجع اليه ولم يزل العلماء في سائر الاعصار مختلفين في فهم شرط
الواقفين الا من رحم الله والله الموفق الميسر لكل عسير تنبيه بذكر فيه قاعدة
الفائدة اي قاعدة اعمال الكلام اولى من اهماله قولهم التأسيس اولى فيه من افادة
غير المفاد خير من التأكيد وكذا قولهم الافادة خير من الاعادة فاذا دار اللفظ بينهما
اي بين التأسيس والتأكيد تعين الحمل على التأسيس لانه خير ولذا قال اصحابنا لو قال
لزوجته المدخول بها انت طالق طالق طالق طلقت ثلثا فان قال اردت به
التأكيد لا اصدق ديانة لا قضاء لان القاضي مأمور باتباع الظاهر والله يتولى
السرائر والمرأة كالقاضي لا يحل لها ان تمكنه اذا سمعت منه ذلك او علمت به
لانها لا تعلم الا الظاهر وكل موضع كان القول قوله انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار
عما في ضميره والقول قول الامين مع يمينه ذكره الزيلعي في الكنايات من كتاب الطلاق وفي
اذا حلف على امر بانه لا يفعله ثم حلف في ذلك المجلس او في مجلس اخر لا يفعله
ابدا ثم فعله ان نوى بالثاني يمينا اخرى او التشديد على نفسه او لم ينو شيئا فعليه
كفارة يمينين وان نوى بالثاني الاول اي تكرير الاول وتوكيده فعليه كفارة واحدة
لكون اليمين واحدة وفي التجريد عن ابي ح رح اذا حلف بايمان فعليه لكل يمين كفارة
بالحنث والمجلس الواحد والمجالس فيه اي في حق تكرار اليمين سواء بخلاف تكرار اية
السجدة كما تقدم ولو قال عنيت بالثاني الاول لم يستقم ذلك في اليمين بالله تعالى و
ولو حلف بحجة او عمرة ثم قال عنيت بالثاني الاول يستقيم ذلك وفي الاصل
ايضا لو قال هو يهودي هو نصراني ان فعل كذا يمين واحدة ولو قال هو يهودي ان فعل
كذا هو نصراني ان فعل كذا فهما يمينان وفي النوازل رجل قال لاخر والله لا اكلمه
يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة فقد انعقد عليه ثلثة ايمان فان كلمه
بعد ساعة فعليه ثلثة ايمان اي كفارة كل منها لحنثه في كل منها وان كلمه بعد الغد
فعليه يمينان اي كفارتهما لكونه حانثا بالثاني والثالث وان كلمه بعد شهر فعليه
يمين واحد لكونه حانثا بالثالث فقط وان كلمه بعد سنة فلا شيء عليه لكونه بارا
في كل من الايمان الثلثة انتهى ما في الخلاصة القاعدة العاشرة الخراج بالضمان وهو حديث صحيح

والمرأة غير المدخول بها فانما يقع الا واحدة





رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان رضي الله عنهم
وفي بعض الطرق ذكر السبب اي ذكر سبب ورود الحديث المذكور وهو اي السبب
ان رجلا ابتاع اي اشترى عبدا فاقام العبد عنده اي عند ذلك الرجل ما شاء الله
تعالى اي قدر ما شاء الله ان يقيم ثم وجد الرجل به عيبا قديما يوجب الرد فخاصمه
اي الرجل البائع الى النبي صلى الله عليه وسلم فحكم رسول الله صلعم بالرد عليه فرده
عليه فقال البائع الى النبي صلعم يا رسول الله قد استعمل غلامي كانه يريد ان يطلب
الاجر منه لاستعماله فقال رسول الله صلعم الخراج بالضمان ثم اشار المص الى
تفسير الحديث الشريف بقوله قال ابو عبيد الخراج في هذا الحديث غلة العبد
يشتريه الرجل فيستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب دلسه اي اخفاه البائع فيرده
اي العبد على البائع ويأخذ جميع الثمن من البائع ويفوز المشتري بغلته اي العبد
كلها بلا شيء منها للبائع لانه اي العبد كان في ضمانه اي ضمان المشتري ولكونه
في ضمانه لو هلك العبد في يده هلك من ماله اي من مال المشتري انتهى كلام
ابو عبيد وذكر في الفائق كل ما خرج من الشيء فهو خراجه فخراج الشجر ثمره لانه
خرج منه وخراج الحيوان دره اي لبنه ونسله اي ولده انتهى ما في الفائق وذكر
الاسلام في اصوله ان الحديث من جوامع الكلم اي من الكلمات الجامعة لمعان
كثيرة لا يقدر غير النبي صلعم على تأدية تلك المعاني بعبارته ومن جوامع الكلم ايضا
قوله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام كما تقدم وقوله صلعم الغرم بالغنم كما في التلويح لا يجوز
نقله بالمعنى فان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند بعض اهل الحديث لقوله صلعم نضر
الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها فاداها كما سمعها ولانه صلعم مخصوص بجوامع الكلم
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان التبرك بلفظه صلعم اولى لكن اذا انضبط
المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى النقل بالمعنى ثم الحديث في ذلك النوع
فما كان محكما يجوز لعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
وحقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها
او من جوامع الكلم لا يجوز النقل بالمعنى فيها اصلا فان المشترك ان امكن التأ
فتأويله لا يصير حجة على غيره والمجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وما كان
من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره
عليه السلام كما في التوضيح وقال اصحابنا في خيار العيب ان الزيادة المنفصلة غير
المتولدة من الاصل اي المبيع لا تمنع الرد بالعيب واعلم ان الزيادة في المبيع
نوعان متصلة ومنفصلة فالمتصلة ضربان متولدة من الاصل كالسمن والجمال
وغير متولدة منه كالصبغ ولت السويق بسمن فالاول تبع محض لكونها وصفا
فلا يمنع الرد بالعيب والثاني يمنعه وانما يرجع فيه بالنقصان لتعذر الرد بسبب
الزيادة لان الفسخ في الاصل بدون الزيادة لا يمكن لانها لا تنفك عنه ومع الزيادة
ايضا لا يمكن لان العقد لم يرد عليها فكذا الفسخ اذ هو انما يرد على العقد والا
لما كان فسخا ولو اخذه لكان ربا والمنفصلة ايضا ضربان متولدة من الاصل
كالولد والثمر واللبن وغير متولدة منه كالكسب فالاول يمنع الرد لانه لا وجه الى الفسخ

فيها مقصودا لان العقد لم يرد عليها ولا تبعا لانفصالها ولا الى الفسخ في الاصل وحده
بدون الزيادة لانه يؤدي الى الربا لان المشتري اذا رد المبيع واخذ الثمن تبقى
الزيادة في ملكه بلا عوض والثاني لا يمنع الرد والفسخ بالعيب واذا انفسخ
يسلم الزيادة للمشتري مجانا ولا يفرق في الرد حصولها للمشتري مجانا لانها
لم تكن جزء من المبيع بحال لانها متولدة من المنافع والمنافع ليست بجزء من العين
فلم يملكها المشتري بالثمن حتى يلزم من حصولها مجانا الربا وانما ملكها المشتري
بالضمان وبهذا يطيب الربح في ثمن المبيع فاسدا للحديث المذكور وقد صرح بهذا
لكن لم ارهما لاصحابنا الحنفية بل انما ذكر الاسيوطي كما سيصرح به الشارح ايضا
لو كان الخراج في مقابلة الضمان لكان الزوائد اي زوائد المبيع قبل القبض للبائع
سواء تم العقد او انفسخ لكونه اي المبيع في ضمانه اي البائع واعلم ان الزوائد
بعد القبض قد ذكرت احكامها فيما سبق واما الزوائد قبل القبض فان كانت
متصلة متولدة من الاصل كالكبر والحسن والسمن لا يمنع الرد بالعيب
وان كانت متصلة غير متولدة من الاصل كالصبغ والغرس والبناء فان
المشتري قابضا باحداث هذه الزيادة فصارت كانها حدثت بعد القبض
فيمنع الرد بالعيب ويرجع بالنقصان ولو كانت الزيادة منفصلة متولدة
كالولد والثمر واللبن والصوف والارش والعقر ونحوها لا تمنع الرد وهو
بالخيار ان شاء ردهما وان شاء رضي بهما بجميع الثمن ولو كانت الزيادة
منفصلة غير متولدة منه كالهبة والصدقة والكسب لا تمنع الرد فاذا رد
فالزوائد للمشتري بغير شيء ولكن لا يطيب له عند ابي حنيفة رح والاصل عنده ان
الزيادة في المبيع اذا كانت للمشتري تم البيع او الفسخ وفي البيع مع الخيار موقوفة
ان تم البيع يكون للمشتري وان انفسخ يكون للبائع كما في الخلاصة فقوله
وعندهما الزوائد للبائع ولا يطيب له كما في الحاوي فقوله ولا قائل به محل
بحث واجيب عن هذا السؤال بان الخراج معلل بكونه له اي بالملك وبا
وبالضمان معا لا بالضمان وحده واقتصر في الحديث على التعليل بالضمان لانه
اظهر عند البائع واقطع لطلبه واقطع لاستبعاده ان الخراج للمشتري
اذ بعد القول بان المبيع في ضمان المشتري لم يبق للبائع مجال للمنازعة
في كون الخراج للمشتري لظهور كون الغرم بالغنم والمبيع قبل القبض وان كان
في ضمان البائع لكنه ليس بملك له والضمان وحده لا يكون سببا للخراج
فلا يرد النقض به الثاني منهما لو كانت العلة بالضمان لزم ان يكون الزوائد
اي زوائد المغصوب مطلقا للغاصب وليس الامر كذلك فان زوائد المغصوب
متصلة متولدة منه او منفصلة متولدة او غير متولدة انما يكون للمالك
لا للغاصب غير انها لا تكون في حكم المغصوب بل تكون في حكم الامانة وذلك
ذلك لان ضمانه اي الغاصب اشد من ضمان غيره حتى لزم فيه الضمان بالهلاك
والاستهلاك معا بخلاف الامانات اذ لا ضمان فيها الا بالتعدي وان لم
يكن كذلك فيما نحن فيه وبهذا اي ويكون الخراج بالضمان احتج ابي حنيفة

للمشتري بما القبض بالملك اي يكون المبيع ملكه وبعده اي بعد القبض صح بعلى كونه صح

فيتقيد بذلك احترازا عن شق الضيع منه

اي من طرفه



اي من طرفه في قوله ان الغاصب لا يضمن من منافع الغصب على خلاف قول الشافعي
واجيب عنه ايضا اولا بانه صلعم قضى بذلك اي بكون الخراج بالضمان في ضمان الملك
فان المشتري انما يضمن المبيع عند الهلاك في يده لكونه ملكه فيكون حاصل الحديث
ان الخراج بالضمان بسبب الملك وحاصله ان الخراج لمن هو مالكه اي مالك المبيع
وقوله اذا تلف المبيع تلف على ملكه صفة لا لك وهو اي ذلك المالك المشتري
والغاصب لا يملك المغصوب فلا يرد النقض به واجيب عنه ثانيا بان الخراج في الحديث
هو المنافع فجعلها النبي صلعم لمن عليه الضمان بسبب الملك ولا خلاف في ان الغاصب
لا يملك المغصوب بل الخلاف اذا اتلفها اي اتلف الغاصب المنافع فانه يضمنها عند الشافعي
دون الحنفية رحمهم الله فلا خلاف بينهم في وجوب ضمانها اي المنافع عليه اي الغاصب فلا يكون
الحديث موضع الخلاف بين الفريقين بعدم ملك الغاصب يعني فلا يصح الاحتجاج به لقول
ابي ح رح بعدم وجوب ضمان المنافع لكن ابا حنيفة غير مستغني عن الاحتجاج به
بما ذكروا من ان عمر وعليا رضي الله عنهما حكما بقيمة اجر ولد المغرور ووجوب رد الجارية
مع عقرها على المالك ولم يحكما بوجوب اجر منافع الجارية والاولاد مع علمهما ان المستحق
جميع حقه وان المغرور كان يستخدمها مع اولادها ولو كان ذلك واجبا لما سكتا
عن بيانه ولان المنافع حدثت بفعله وكسبه والكسب للكاسب لقوله عم كل
الناس احق بكسبه الى غير ذلك من الحجج كما في غصب الزيلعي ذكره الاسيوطي رح
لا يخفى ان الجواب بقوله وبان الخراج اه كالجواب الاول مبني على حمل الضمان في الحديث
على ضمان الملك فلا يكون في ايراده بعد الجواب الاول كثير نفع ثم اشار البعض ما يتفرع
على تلك القاعدة بقوله وقال ابو يوسف ومحمد فيما اذا دفع الاصل اي على وجه القضاء
لا على وجه الرسالة الدين الى الكفيل قبل الاداء عنه اي قبل اداء الكفيل الدين عن الاصيل
فربح الكفيل فيه اي فيما دفع اليه وكان المدفوع مما يتعين كالعروض واما ما لا يتعين
كالدراهم والدنانير فلا كلام فيه عندهما كما سيذكر ان الربح يطيب له اي للكفيل واستدل
ابن الهمام على ذلك في فتح القدير بالحديث المذكور قال الامام ابو ح يرده اي الربح
على الاصيل خبثه في رواية ويتصدق به في رواية اخرى لكن هذا الخلاف انما هو اذا
قضى الاصيل واما اذا قضاه الكفيل فلا خبث فيه بالاجماع كما سيذكر وانما قيدت الدفع
بكونه على وجه القضاء لان الخلاف في الدفع على وجه الرسالة ليس على هذا الوجه كما في الزيلعي واذا ربح
الكفيل بالمال الذي قبضه من المطلوب قبل ان يعطي هو للطالب طاب له الربح لانه
ملكه بالقبض فكان الربح بدل ملكه فلا يتصدق به سواء قضى الدين هو او الاصيل
لانه بالكفالة وجب له على الاصيل دين الا انه تأخر مطالبته حتى يؤدي فنزل منزلة
الدين المؤجل فيملكه بالقبض الا ان فيه نوع خبث اذا قضى الاصيل الدين [illegible]
فلا يعمل فيما لا يتعين وان قضى الكفيل فلا خبث فيه بالاجماع ثم هذا اذا قبضه على وجه
القضاء وان قبضه على وجه الرسالة لا يطيب له الربح عند ابي ح ومحمد لعدم الملك
وعلى قول ابي يوسف يطيب لعدم التعيين واصل الخلاف في الربح بالدراهم المغصوبة
انتهى وقالوا في البيع فاسدا اذا فسخ البيع فانه يطيب للبائع ما ربح بالثمن ولا يطيب
للمشتري ما ربح بالمبيع والحاصل ان الخبث ان كان لعدم الملك فان الربح لا يطيب

ان قال الاصيل وقت الدفع [illegible]
بان قال الاصيل للكفيل خذ هذا وادفعه الى الطالب

مطلب غصب الارض

لكما اذا ذبح المغصوب والامانة ولا فرق فيه بين المتعين وغيره عندهما وعند ابي يوسف
يطيب في غير المتعين لا في غيره وان كان الخبث لفساد الملك كما في البيع الفاسد فانه
الربح فيما لا يتعين من الدراهم والدنانير لا يطيب في غيره ذكره الزيلعي في البيع الفاسد
وقال الزيلعي في مسئلة ضمان نقصان الارض المغصوبة في كتاب الغصب ثم يأخذ الغاصب
رأس ماله وهو البذر وما غرم من النقصان وما انفق على الزرع ويتصدق بالفضل
عند ابي ح ومحمد حتى اذا غصب ارضا فزرعها كرين فاخرجت ثمانية اكرار فلحقه
من المؤنة قدر كر ونقص قدر كر فانه يأخذ منه اربعة اكرار ويتصدق بالباقي وقال
ابو يوسف لا يتصدق بشيء لان الزيادة حصلت في ضمانه وملكه لان ما ضمن من الغاصب
يملكه باداء الضمان والمضمونات تملك باداء الضمان عندنا مستندا الى وقت وجوب
السبب وهو الغصب هنا فتبين انه حدث في ملكه اذ الخراج بالضمان بخلاف
ما اذا لم ينقصها لانعدام الملك لعدم الضمان وهذا لانه لو يجب عليه ضمان كله ملك
كله وكذا البعض ولهما انه حدث بسبب خبيث وهو التصرف في ملك الغير فيكون
سبيله التصدق اذ الفرع يحصل على وصف الاصل فصار كما لم ينقص بالاستغلال
ولان الملك المستند ثابت من وجه دون وجه فكان ناقصا فلا يظهر في حق انعدام
الخبث انتهى قال الاسيوطي خرج عن هذا الاصل اي عن قاعدة الخراج بالضمان مسئلة
وهي ما لو اعتقت المرأة عبدا فان ولائه يكون لابنها ولو جنى المعتق جناية خطأ
فالعقل على عصبتها دونه اي دون الابن قالوا ان الولاء لابن المعتقة دون اخيها
وعقل جنايتها على اخيها لانه من قوم ابيها وروي ان علي ابن ابي طالب والزبير ابن
عوام اختصما الى عثمان رضه في معتق صفية بنت عبد المطلب حين مات فقال علي
رضي الله عنه مولى عمتي فانا احق بارثه لاني اعقل عنها وعنه وقال الزبير هو مولى امي
فانا ارثها فكذا ارث معتقها فقضى عثمان للزبير بالولاء وبالعقل على علي هو كما في الزيلعي
ومقتضى القاعدة المذكورة ان يكون الارث لمن عليه العقل في المسئلة المذكورة وقد
يجيء مسئلة في بعض العصبات يعقل ولا يرث كاخ المعتقة في المسئلة المتقدمة انتهى
كلام الاسيوطي واما منقول مشايخنا الحنفية فيها جواب اما لم يوجد في عامة النسخ بل نقل
عن نسخة المص بياض في هذا المحل فكان المص لم يذكر الجواب فابقى موضعه للالحاق
ثم لم يتفق تداركه وقدم منه في هذا الكتاب غير مرة والله اعلم القاعدة الحادية عشر
السؤال معاد في الجواب اي ما في السؤال معاد فيه لا نفس السؤال قال البزازي في فتاواه
البزازية من اخر الوكالة في الفصل السابع منها وعن الامام الثاني يعني ابا يوسف قال امرأة زيد
طالق او عبده حر او عليه المشي الى بيت الله تع ان دخل هذه الدار فقال زيد نعم
كان حالفا بكله لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فقوله نعم كان بمنزلة قوله امرأته
طالق او عبده حر وعلي المشي الى بيت الله ان دخلت هذه الدار ولو قال ابتداء قوله
نعم اجزت ذلك ولم يقل نعم فهو لم يحلف على شيء ولو قال اجزت علي ان دخلت
الدار والزمته نفسي ان دخلت لزم وكان حالفا ولكن ان دخل بعد ما قال القائل
امرأة زيد طالق وعبده حر قبل الاجازة اي قبل قوله اجزت علي والزمته على نفسي
لا يقع شيء وانما يقع ان دخل بعد الاجازة الى اخره واخره قوله لان اليمين يقتضي شرطا

في المستقبل

[illegible]



في المستقبل وانما يصير هذا يمينا عند الاجازة فيقتصر عليها فيراعى شرطها بعد الاجازة
بخلاف البيع الموقوف على اجازة المالك حيث يعتبر من وقت العقد لا من وقت
الاجازة حتى صار الزوائد الحاصلة قبل الاجازة بعد العقد لمن اضيف اليه العقد
والفرق ان كل تصرف توقف حكمه على شيء فيجعل ذلك التصرف معلقا به
لان في جعله سببا من وقت وجوده تخلف الحكم عن السبب ثم كل تصرف
لا يحتمل التعليق كالبيع ونحوه تعلق جعله معلقا فاعتبرناه سببا من
وقت وجوده متأخرا عنه حكمه الى وقت الاجازة فعند الاجازة استند الى
وقت العقد واما ما يحتمل التعليق فاعتبر فيه معنى التعليق فكان معلقه
بالاجازة فيعتبر من وقت الاجازة كانه كما هو قاعدة التعليق انتهى وفي مقدمة
كتاب الايمان من الخلاصة قال رجل قال لاخر الله لافعلن كذا او مع الواو فقال
الاخر نعم فان اراد المبتدي الحلف واراد المجيب الحلف يكون كل واحد منهما
حالفا لان قوله نعم جواب والجواب يستدعي اعادة ما في السؤال فصار كانه
قال كانه قال نعم والله لافعلن كذا وان نوى المبتدي الاستحلاف ونوى
المجيب الحلف فالمجيب حالف وان لم يتكلم واحد منهما شيئا من قوله الله
فالحالف هو المجيب في قوله والله مع الواو فالحالف هو المبتدي فان اراد
المبتدي ان يكون مستحلفا واراد المجيب ان لا يكون عليه يمين وان يكون
قوله نعم على ميعاد من غير يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منهما
رجل قال لمديونه امرأتك طالق ان لم تقضي ديني فقال المديون نعم
فقال الرجل قل نعم فقال نعم واراد جوابه فاليمين لازمة وان جرى بينهما
انقطاع في الفتاوى في مجموع النوازل رجل قال والله لا اجيء الى ضيافتك
فقال الاخر ولا تجيء ايضا الى ضيافتي فقال نعم فانه يصير حالفا في الثاني ايضا
انتهى وفيها اي في البزازية من كتاب الطلاق قالت له اي للزوج انا طالق
فقال الزوج نعم تطلق ولو قالت طلقتني فقال نعم لا اي لا تطلق وان نوى
لان معنى نعم ح الطلاق فيكون وعدا بالطلاق لا تنجيزا قيل له الست طلقت
امرأتك فقال بلى طلقت امرأته لانه اي هذا الجواب جواب الاستفهام
بالاثبات لان بلى لايجاب النفي فصار كانه قال بلى طلقت ولو قال بدل
بلى نعم لا تطلق لانه اي هذا الجواب جواب لاستفهام بالنفي لان نعم مقررة
لما سبق نفيا او اثباتا فصار كانه قال نعم ما طلقت انتهى كلام البزازية
وقال في البزازية ايضا من كتاب الاقرار قال فعلت كذا امس فقال
نعم فقال السائل والله لقد فعلتها فقال نعم فهو اي المجيب حالف انتهى
كلام البزازية وفي اقرار القنية انها في كتاب الاقرار منها قال اما حرك
عليك كذا من الدراهم فادفعها الي فقال اتجى طالب سنتين او نعم اصبحت
فهو اي الذي هذا الجواب اقرار عليه ويؤاخذ به انتهى ما في القنية اقول قد اختلف
عبارات الكتب في الاقرار بالاستفهام حيث ذكر في حاوي المنية بعد هذه
المسئلة برقم بخ لو قال المدعى عليه في خلال دعوى المال عليه ابت بالعيار

ونحوها فهذا اقرار الا ان يكون على وجه الاستهزاء ثم رايت ما مثله ثم قال ظاهر ويعرف
ذلك بناء على عدم تسليم كونه استهزاء واما بعد التسليم فينبغي ان لا يكون اقرارا
وقد ذكرنا الفرق بين نعم وبلى وذكرنا ما فرع على ذلك الفرق في شرح المنار من فصل
الادلة الفاسدة في شرح قوله والعام اذا خرج مخرج الجواب الخ فمن رام الاطلاع فليرجع
اليه واستوفى مباحثهما والفرق بينهما في كتب النحو في باب حروف الايجاب فمن رام
الاستقصاء فليرجع اليه وفي يتيمة الدهر في فتاوى اهل العصر قالت لزوجها احلف
علي ثم فسرت الحلف بقولها فقالت طالق ثلثا ان احدثت هذا الشيء فقال الزوج انت
طالق ثلثا ولم يرد عليه هل يتضمن الجواب المذكور من الزوج اعادة ما في السؤال من قوله
ان احدثت هذا الشيء فيكون الجواب تعليقا ام لا يتضمن ويكون تنجيزا اتفاقا
بل يكون تنجيزا انتهى ما في يتيمة الدهر فهذه المسئلة تكون خاصة من القاعدة
المذكورة الفائدة الثانية عشر لا ينسب الى الساكت قول فلو رأى اجنبيا احترازا عما
اذا سكت عند بيع زوجته او قريبه كما سيجيء في هذه القاعدة يبيع ماله
فسكت ولم ينهه لم يكن وكيلا بسكوته ولو راى القاضي الصبي او المعتوه
او عبدهما يبيع ويشتري فسكت لا يكون سكوته اذنا في التجارة لانه لا حق له
في مال الغير حتى يكون السكوت منه اذنا واسقاطا لحقه ولو راى المرتهن الراهن
يبيع الرهن فسكت لا يبطل الرهن ولا يكون سكوته رضى في رواية اي في رواية
غير الطحاوي واما في روايته فانه رضى ويبطل الرهن به ولو راى غيره يتلف
ماله فسكت لا يكون سكوته اذنا باتلافه لان لصاحب المال فيه ضررا محضا فلا
يلزم بدون التزامه صريحا ولكن ذكر في نكاح الخلاصة ما يدل على خلاف هذه
المسئلة حيث قال من راى غيره يتلف زقه فسكت حتى سال ما فيه لم
يضمن الشاق ما سال منه ويجعل على صاحب الزق سكوته انتهى وسيأتي في
ذيل مباحث هذه القاعدة ايضا ولو راى عبده يبيع عينا من اعيان المالك
فسكت لم يكن سكوته اذنا كذا ذكره الزيلعي في كتاب الماذون وعدم كون سكوت
المولى اذنا انما هو ما ذكره في قاضيخان واما ما ذكر في الهداية فانه يثبت الاذن
للعبد بسكوت المولى عند ما يراه يشتري ويبيع ولا فرق في ذلك بين ان يبيع
عينا مملوكا للمولى او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا كذا ذكره
الزيلعي ثم ايضا ولو سكت عن وطي امته لم يسقط المهر ان كان المراد بالوطي
النكاح فلا معنى لسقوط المهر ولو اذن صريحا وان كان المراد الزنا فلا لزوم الحد
لا المهر فلعل المراد به الوطي بشبهة وان المراد بالمهر العقر كذا لو سكت عن قطع
عضوه لم يسقط موجب القطع وانما ذكرت اخذا عن حكم سكوته عن اتلاف ماله
حيث لا يكون السكوت فيه اذنا كما تقدم فكذا السكوت عن الوطي او القطع لانه
اتلاف ايضا فلو راى المالك رجلا يبيع متاعه وهو حاضر ساكت لا يكون سكوته
رضى عندنا والمسئلة المتقدمة في ابتداء فروع القاعدة هي هذه المسئلة وانما اعدناها
اشعارا بان فيها خلافا لابن ابي ليلى ولو راى قنه يتزوج ولم ينهه او راى امته
تتزوج ولم يمنعها عن التزوج لا يصير سكوته اذنا لهما في التزوج لان للمولى فيه

ضررا



ضررا محضا فلا يلزمه بدون التزامه صريحا ولو زوجت الحرة نفسها عن غير كفو بلا اذن
فسكت الولي عن الاعتراض ومطالبة التفريق ليس سكوته برضى وان طال ذلك
السكوت فله مطالبة التفريق ما لم تلد منه ولكن ذكر في مبسوط شيخ الاسلام ان المرأة
اذا زوجت نفسها من غير كفو فعلم الولي بذلك فسكت حتى تلد اولادا ثم بدا له
ان يخاصم في ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت انما جعل رضى في النكاح في حق
البكر نصا بخلاف القياس كما في درر الحكام وكذا سكوت امرأة العنين ليس برضى
ولو قامت تلك المرأة معه سنين ساكتة وهي اي تلك المسئلة في جامع الفصولين
وفي عارية خزانة العارية لا تثبت بالسكوت فلو استعمل متاع الرجل فسكت لا يكون
سكوته اذنا في الاستعمال فلا يكون عارية بل غصبا حتى لو هلك لزم الضمان لمن استعمله
وخرج عن هذه الفائدة مسائل كثيرة يكون السكوت فيها كالنطق المسئلة الاولى سكوت
البكر عند استئمار وليها الاقرب قبل التزويج وبعده فان سكوتها فيهما يكون اذنا
بخلاف ما لو استأذنها غير الولي الاقرب من الاجنبي او الولي الابعد فان اذنها
ح انما يكون بصريح القول لا بالسكوت كالثيب لان هذا السكوت محتمل ان يكون
لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع على الرضا كما في الدرر والمسئلة الثانية سكوتها اي البكر
عند قبض مهرها فلو قبضه ابوها او من زوجها فسكتت يكون اذنا بقبضه
الا ان تقول لا تقبضه فان لم تجز القبض عليها ولا يبرأ الزوج عن المهر المسئلة الثالثة
منها سكوتها اي الصغيرة التي زوجها غير الاب او الجد من الاولياء اذا بلغت بكرا فان
سكوتها ذلك يكون رضى ويبطل به خيار بلوغها بخلاف ما لو بلغت ثيبا المسئلة الرابعة
منها حلفت البكر ان لا تتزوج نفسها فزوجها ابوها فسكتت حنثت في يمينها
كرضاها بالكلام الخامسة سكوت المتصدق عليه قبول لا سكوت الموهوب له فانه لا بد
فيه من القبول قوله لكن هذا اذا لم يقبض الموهوب بحضرة الواهب واما اذا قبض
الموهوب في حضرة الواهب فانه يصح وان لم يقل قبلت قال في الخلاصة لو قال لآخر
وهبت منك هذا العين وقبض الموهوب له بحضرة الواهب ولم يقل قبلت صح
ولو لم يقبض ولكنه قال قبضت قال محمد يصير قابضا وقال ابو يوسف لا يصير قابضا انتهى
السادسة سكوت المالك عند قبض الموهوب له في مجلس الهبة او بعده او سكوته عند
قبض المتصدق عليه كذلك اذن يتم الهبة او الصدقة به كذلك السابعة منها سكوت الوكيل
عند تفويض الوكالة اليه قبول للوكالة لكن اذا تصرف فيما وكل فيه ويرتد برده لانها
غير لازمة من الجانبين الثامنة منها سكوت المقر له عند الاقرار له قبول للاقرار
وتصديق للمقر في اقراره ويرتد الاقرار برده اي المقر له التاسعة سكوت المفوض
اليه قبول للتفويض وله رده فلو قال لزوجته امرك بيدك فسكتت كان سكوتها
قبولا للتفويض فلها ان تختار نفسها بعد ذلك العاشرة منها سكوت الموقوف عليه
عند الوقف عليه قبول للوقف ويرتد الوقف برده اي الموقوف عليه وقيل لا
لا يرتد برده قال في البزازية ولو رده ذكر الانصاري رح انه لا يبطل وذكر هلال انه يبطل ودل
هذا على ان الوقف على رجل بعينه يجوز وكذا نص عليه في الفتوى انتهى الحادية عشر
سكوت احد المتبايعين في بيع التلجئة حين قال صاحبه قد بدا لي ان اجعله بيعا صحيحا

فلو تواضعا في السر ان يظهرا في العلانية بيع التلجئة ثم قال احدهما علانية وصاحبه
اني قلت كذا وكذا في السر وقد بدا لي ان اجعله بيعا صحيحا وصاحبه حاضر يسمع ذلك
فسكت ثم تبايعا فالبيع جائز وسكوته رضى الثانية عشر سكوت المالك القديم
حين قسم ماله بين الغانمين رضى فلو اسر الكفار عبدا لمسلم فوقع في الغنيمة و
قسم ومولاه حاضر فسكت ولم يطلبه بطل حقه فيه الثالثة عشر سكوت المشتري
بالخيار حين رأى العبد المشتري يبيع ويشتري يسقط الخيار ولزم البيع ولو كان
الخيار للبائع لا يبطل الخيار بذلك الرابعة عشر سكوت البائع الذي له حق
حبس المبيع لاستيفاء الثمن حين رأى المشتري قبض المبيع اذن بقبضه
فان المشتري لو قبض المبيع بغير اذن البائع قبل نقد الثمن كان للبائع ان يسترده
لكن لو كان القبض على هذا الوجه يكون سكوته اذنا له فلا يبقى له حق الاسترداد
صحيحا كان البيع او فاسدا كذا في جامع الفصولين الصحيح والفاسد فيه سواء في رواية وهو
رضى بالقبض في الفاسد لا في الصحيح في رواية انتهى الخامسة عشر سكوت الشفيع حين
علم بالشفعة فيبطل به شفعته السادسة عشر سكوت المولى حين رأى عبده يبيع
ويشتري اذن في التجارة وما سبق من قوله ولو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك
فسكت لم يكن اذنا انما هو ما ذكره قاضيخان كما اشرنا اليه وقد عرفت خلافه
على ما ذكره صاحب الهداية وعللوا ذلك بما قالوا من انه قد جرت العادة ان من لا
يرضى بتصرف عبده ينهاه عنه ويؤدبه عليه فاذا سكت دل على رضاه به فصار
اذنا دلالة لتدفع الضرر عن الناس فانهم يعتقدون ذلك اطلاقا منه فيبايعونه
حملا لفعله على ما يقتضيه الشرع والعرف فصار كسكوت النبي صلعم عند امر يعاينه عن التغيير
والانكار وسكوت البكر والشفيع والمولى القديم عند ما يرى ماله يقسم بين الغانمين
كذا في الزيلعي ثم هذا السكوت انما يكون اذنا لما بعد التصرف لا لما عهد كما في الزيلعي
والبزازية والفصولين السابعة عشر لو حلف المولى لا يأذن له اي للعبد فسكت
حين ما رآه يبيع ويشتري حنث في ظاهر الرواية الثامنة عشر سكوت القن وابنه
عند بيعه اي بيع المولى اياه او عند رهنه او عند دفعه بجنايته اي بجناية العبد فانه
اقرار منه برقه في كل من ذلك ان كان القن يعقل لا ما اذا كان صبيا او مجنونا
بخلاف سكوته عند اجارته او عرضه للبيع او تزويجه فانه لا يكون اقرارا بالرق
التاسعة عشرة لو حلف لا ينزل فلانا في داره وهو اي والحال ان فلانا نازل في داره
فسكت ولم يقل له اخرج حنث لا اي لا يحنث لو قال له اخرج منها فابى ان يخرج
منها فسكت بعد ذلك لم يحنث لان هذا ان لم يكن ملكه يكفي المنع بالقول كذا في
بزازية العشرون سكوت الزوج عند ولادة المرأة اكثر من يومين وكذا
سكوته عند تهنئته اقرار به اي بالولد فلا يملك نفيه بعد ذلك فان الزوج
ان نفى ولد زوجته في يوم او يومين انتفى نسب الولد ويلزم اللعان وان سكت
فيهما ثبت نسب ولده منه ويلزم اللعان بنفيه ايضا ولا يلزم بنفي نسب
الولد الحادية والعشرون سكوت المولى عند ولادة ام ولده الى ان مضى اكثر
من يومين اقرار به اي بالولد بانه منه فلا يصح نفيه بعد ذلك والحاصل ان السكوت

عن نفي



ان السكوت عن نفي ولد الزوجة او ام الولد اكثر من يومين او عند التهنئة اقرار به
فلا يصح النفي بعد ذلك الثانية والعشرون السكوت قبل البيع عند الاخبار بالعيب
رضى بالعيب حتى لو قال رجل لاخر هذا العين معيب فسمعه واقدم بعد ذلك
فهو رضى بالعيب لكن ان كان المخبر عدلا لا لو فاسقا عنده اي عند الامام وعندهما هو
اي هذا السكوت رضى ولو كان المخبر فاسقا الثالثة والعشرون سكوت
البكر عند الاخبار بتزويج الولي لكن على هذا الخلاف اي على الخلاف الذي هو في الاخبار
عن العيب فيكون سكوت البكر رضى ان كان المخبر عدلا عند الامام وعندهما هو رضى
وان كان المخبر فاسقا الرابعة والعشرون سكوته عند بيع زوجته او قريبه عقارا
اقرار منه بانه اي المبيع ليس له اي للساكت الحاضر على ما افتى به مشايخ سمرقند قطعا
للاطماع الفاسدة خلافا لمشايخ بخارى فينظر المفتي به اي فيه فان كان في رأيه
انه لا يبيع لاشتهار المدعي بحيلة وتلبيس وافتى به ولو كان حسنا سد الباب للتزوير
والمذكور في البزازية سكوت الزوجة عند بيع الزوج لا سكوت الزوج عند بيع الزوجة
لكن الظاهر عدم الفرق بينهما قال في البزازية باع شيئا وزوجته او بعض اقاربه حاضر
ساكت ثم ادعاه لا يسمع واختار القاضي في فتاواه انه يسمع في الزوجة لا في غيرها
واختار ائمة خوارزم ما ذكرناه بخلاف الاجنبي فان سكوته وقت البيع ولو جارا
لا يكون رضى بخلاف سكوت الجار وقت البيع والتسليم وتصرف المشتري فيه زرعا وبناء
حيث يسقط دعواه على ما عليه الفتوى قطعا للاطماع الفاسدة انتهى الى المسئلة
سكوت الجار اشار المص بقوله الخامسة والعشرون رآه يبيع عرضا او دارا فتصرف فيه
المشتري فيه زمانا وهو ساكت تسقط دعواه في الزوجة والاقارب تسقط
الدعوى بمجرد السكوت عند البيع واما في غيرهما فلا بد من السكوت عند التصرف
ايضا السادسة والعشرون احد شريكي العنان قال للاخر اني اشتري هذه
الامة لنفسي خاصة يعني لا للشركة فسكت الشريك الاخر لا يكون المشتري
بينهما بل يكون للمشتري خاصة لكن هذا المذكور يخالف ما ذكر في جامع
الفصولين حيث قال احد شريكي العنان قال للاخر اني اشتري هذه الامة لنفسي
فسكت الشريك فشراه لا يكون له ما لم يقل شريكه نعم اشترها واما شريك المفاوضة
فينبغي ان لا يكون السكوت فيه ايضا اذنا بل هو اولى لان لا يكون اذنا السابعة
والعشرون سكوت الموكل حين قال له الوكيل بشراء شيء معين اني اريد شراءه
لنفسي لا لك فشراه بعد سكوته كان له اي للوكيل لا للموكل الثامنة
والعشرون سكوت ولي الصبي العاقل اذا رآه يبيع ويشتري اذن في التجارة وكذا
للمجنون التاسعة والعشرون سكوته اي المالك عند رؤية غيره اذا شق زقه حتى
سال ما فيه من السمن او الدبس رضى بالشق قد اشرنا فيما سبق منافاة هذه المسئلة
لمسئلة عدم كون السكوت عند اتلاف ماله اذنا له بالاتلاف الثلاثون سكوت الحالف
بانه لا يستخدم مملوكه اذا خدمه بلا امره ولم ينهه اي المملوك عن خدمته له حنث
الحالف هذه المسائل الثلاثون مذكورة في جامع الفصولين وغيره وزدت عليها من كلام
المشايخ من تلك المسائل من القنية الاولى منها دفعت المرأة في جهازها لبنتها اشياء

عن امتعة الاب وهو اي الاب ساكت مع علمه به فليس له اي للاب الاسترداد
الثانية انفقت الام في تجهيزها اي البنت ما هو معتاد فسكت الاب لم يضمن
الام ما انفقته الثالثة من تلك الثلث باع جارية وعليها حلي وقرطان ولم
يشترط ذلك للمشتري ولكن تسلم المشتري الجارية وذهب بها والبائع ساكت
كان سكوته بمنزلة التسليم اي تسليم الحلي فكان الحلي لها كما في الظهيرية وفيه اشارة
الى ان الحلي لا يدخل في البيع من غير ذكر ما لم يسلم تخالف ثياب المثل فانها
تدخل في المبيع ولو لم يكن على المبيع وقت البيع كما في الخلاصة وزدت مسئلة
اخرى وتلك المسئلة هي قوله القراءة على الشيخ وهو اي الشيخ ساكت تنزل
منزلة نطقه بصحة الحديث في الاصح لما قالوا ان السكوت عند الحاجة الى البيان
بيان وزدت مسئلة اخرى لكن على خلاف فيها وهي سكوت المدعى عليه عند
الدعوى عليه ولا عذر له من آفة ونحوها انكار فيطلب من المدعي البينة
وقيل لا اي لا يكون انكارا فيحبس حتى يقر او ينكر وهي في نفقات الخلاصة
قال في فصل اليمين منها رجل ادعى على اخر مالا فلزمه السكوت فلم يجبه اصلا
يؤخذ منه كفيلا ثم يسأل جيرانه عسى به آفة في لسانه او سمعه فان اخبرانه
لا آفة به يحضر مجلس الحكم فان سكت ولم يجب ينزله منكرا قال الامام السرخسي
هذا قولهما واما عند ابي يوسف فيحبس حتى يجيب انتهى وهي اي المسائل
المستثناة من القاعدة خمس وثلثون مسئلة ثم رأيت اخرى كتبتها في الشرح
من الشهادات وهي اي تلك المسئلة سكوت المزكي عند سؤاله عن الشاهد
تعديل للشاهد قال المص في الشرح ويكتفى بالسكوت من اهل العلم والصلاح
فيكون سكوته تزكية للشهادة لما في الملتقط كان الليث ابن يسار شاهدا
فاحتاج الى تعديل شاهد وكان المزكي مريضا فعاده القاضي فسأل عن الشاهد
فسكت المعدل ثم سأله فسكت المعدل فقال اسألك فلا تجيبني فقال
اما يكفيك من مثلي السكوت انتهى فصارت المسائل ستا وثلثين السابعة والثلثون
منها سكوت الراهن عند قبض المرتهن العين المرهونة كما في كتاب الرهن
من القنية ولقد ظفرت بمسائل اخر يكون السكوت فيها ايضا بمنزلة النطق
منها سكوت المدعى عليه بلا آفة عند الاستحلاف نكول بمنزلة قوله لا احلف كما في الخلاصة
ومنها سكوت المرتهن عند بيع الراهن الرهن رضى على رواية الطحاوي كما في كتاب
المأذون من الزيلعي ومنها لو هنأه الناس في نكاح الفضولي فسكت فهو
اجازة كما في كتاب النكاح من الحاوي ومنها لو حلف اذنت لها في الذهاب
الى العرس فكذا فاخبرت بذلك فسكت ولم يمنعها حنث كما في الايمان من
الحاوي في فصل اليمين على الترك والامساك والاذن ومنها لو اوصى الى رجل
فسكت في حيوته فلما مات باع الوصي بعض التركة او تقاضى دينه فهو قبول للوصاية
كما في جامع الفصولين ومنها لو تزوجت البالغة بغير اذن الولي من غير كفؤ
فسكت الولي حتى ولدت يكون سكوته رضى قال في الزيلعي لا يكون السكوت من
الولي رضى لان السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضى الا في مواضع مخصوصة وليس

هذا

١٢٧

هذا من قبيلها الا اذا سكت الى ان تلد فيكون رضى دلالة انتهى وقد رأيت منقولا
عن الدرر في اوائل هذه القاعدة ومنها لو ان عبده يذهب الى الجمعة فسكت يكون سكوته
بمنزلة الرضى ذكره المص في باب الجمعة من البحر ومنها سكوت الصانع المعروف بالعمل بالاجرة
عن تسمية الاجرة لكن بمنزلة شرط الاجرة كما تقدم في البحث الثالث من قاعدة العادة
محكمة ومنها سكوت المالك عن شرط الاجرة في المعد للاستغلال اذا لم يدفعه بطريق العارية
فصارت المستثناة ستا واربعين ثم رأيت مسائل زادها المولى حوي زاده على ما ذكره
المص بعض منها غير ما ذكرت اوليها سكوت المودع وقت وضع الوديعة قبول للوديعة
ذكره المص في شرح الكنز وثانيتها ان احد وصيي الميت اشترى لها كفن للميت ليحملان
الجنازة والاخر ساكت او استأجر ذلك بعض الورثة بحضرة الوصيين
وهما ساكتان جاز ذلك ويكون من جميع المال وثالثتها سكوت مستأجر الدار شهرا
اذا قال صاحب الدار اسكن بكذا والا فاخرج فسكن فانه كان مستأجرا بالمسمى
وان لم يتكلم اقول وقد بسط ذلك في اجارات حاوي المنية ورابعتها سكوت
المالك فيما اذا قال الراعي اذا رضي بما سميت وانما ارضى بكذا فسكت المالك
فرعى الراعي لزم ما سماه الراعي وخامستها زفت اليه خطبة بلا جهاز فله مطالبة
اب المرأة بما بعث اليه من الدنانير والدراهم ولو سكت بعد الزفاف قدر ما يعرف
به رضاه لم يكن له المطالبة ذلك قد ذكر ذلك ايضا في حاوي المنية مفصلا وسادسها
وهب الدين ممن عليه الدين فسكت الموهوب له سقط الدين لان سكوته دليل
القبول وان قال في ساعته لا اقبل بطل وبقي الدين وذكر ذلك في الكنز
وسابعتها اشترى عبدا على انه بالخيار ثلثة ايام ثم ان المشتري رأى العبد يحجم الناس باجر
فسكت فهو رضى وان كان يحجم من اجر لا يكون رضى قد نقلها المولى المذكور من العمادية
وثامنها قال لاخر احلني على فلان وسكت ثم قال لم اقبل فالحوالة جائزة كما في حوالة
البزازية هذا ما ذكره المولى المذكور ثم ظفرت بمسائل تناسب ان تجعل منها اولها في غصب
القنية وهي اخذ احد الشريكين حمار صاحب الحانوت وطحن به بغير اذنه فقال الحمار حين دفعه
في الرحا فمات لم يضمن لوجود الاذن دلالة وثانيها رجل اشترى ثوبا فقال البائع اقطعه
البيع بهذا الثوب فاقطعه قميصا ففعل قبل ان يعرفها ولم يتكلم صار اقالة كما في الخلاصة
والثالثة منها دفع شيئا في تزوج خطبته الى من لا يقدر الاصلاح والافساد ولم يقل
هو اجرة لك على الذهاب والاياب يكون هبة جاز الرجوع ان لم يوجد شيء من موانع
الرجوع ولو اعطى المدفوع اليه شيئا لخطبته عوضا عن المدفوع وصرح به وسمع الزوج ذلك
منه او من غيره فقبل او سكت لا يرجع والا يرجع كما في نكاح حاوي المنية والرابعة منها رجل
قال هذا الثوب بعشرين وقال المشتري لا اريده ثم رجع واخذ فهو بعشرين كما في الفصل
الثاني من بيوع الخلاصة فبلغت المستثناة ثمان وخمسين القاعدة ثالثة عشر
من قواعد النوع الثاني الفرض افضل من النفل الا في مسائل لو اراد ان يتنفل بنذرها اولا
ثم صلاها كما في منهيستان في نقلا عن المنية الا في مسائل فان النفل فيها يكون افضل من
الفرض الحادي منها ابراء المعسر اي ابراء دين المعسر مندوب اذ لا يجب على الدائن
اسقاط حقه ومع ذلك هو افضل لان فيه تمام البر وزيادة الشفقة على النفس وافضل الاعمال

[illegible]

[illegible]

احدهما من انظاره اي امهاله الواجب لقوله تعالى فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
اي ان وجد الغريم معسرا لا يقدر على اداء الدين فامره الانظار الى زمان يسره والثانية منهما
ابتداء السلام سنة ومع ذلك افضل من رده الواجب اختلفوا في الافضل منهما فقال
بعضهم الرد افضل لانه فريضة والتسليم سنة لان الله تعالى قال واذا حييتم بتحية فحيوا
باحسن منها او ردوها وقال بعضهم اجر السلام اكثر لانه سابق والسابق افضل كما في بستان
العارفين وقال في الاختيار رد السلام فريضة على كل من سمع السلام اذا قام به البعض سقط
عن الباقين والتسليم سنة والرد فريضة لان الامتناع عن الرد اهانة بالمسلم واستخفاف
به وانه حرام وثواب المسلم اكثر قال عليه السلام للبادي من الثواب عشرة وللراد واحد انتهى
الثالثة منها الوضوء للصلوة قبل الوقت اي قبل وقت الصلوة مندوب افضل من الوضوء
بعد الوقت وهو اي الوضوء بعد الوقت الفرض اقول هذا المندوب ولا يلزم ان يكون
مغايرا للفرض بالذات بل الوضوء الواحد باعتبار كونه ناقضا للفرض قبل الوقت مندوب
يتادى به الفرض ايضا فهو من قبيل كون الاتيان بالشيء قبل وجوبه افضل من الاتيان بذلك
الشيء بعد وجوبه كالسعي الى الجمعة فانه قبل الاذان الاول مندوب افضل منه عند الاذان
الاول مع انه يكون واجبا عنده ذلك فلو عد ذلك من كون النفل افضل من الفرض لم يتحجر
المسائل المستثنيات في الثلثة القاعدة الرابعة عشر من النوع الثاني من القواعد ما حرم اخذه
حرم اعطاؤه كالربوا فانه يحرم اخذه وكذا اعطاؤه الا لحاجة كما مر في قواعد الحاجة
تنزل منزلة الضرورة من انه يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح وكذا مهر البغي اي اجرة
الزنا وحلوان الكاهن اي ما يدفع الى الكاهن للكهانة والرشوة هي ما يدفع
فيما هو مستحق عليه واجرة النائحة واجرة المزامر الا في مسائل يجوز فيها الاعطاء
مع حرمة الاخذ اولها الرشوة لخوف على نفسه او ماله او ليسوي امره عند السلطان
او عند امير فانه يجوز الاعطاء في هذه الصورة مع ان الاخذ حرام للآخذ الا للقاضي
فانه يحرم له الاخذ والاعطاء كلاهما كما بيناه في الشرح من القضاء قال ثمة وفي الخانية الرشوة
على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين احدهما اذا تقلد
القضاء بالرشوة حرم على القاضي والآخذ الثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرم
من الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه
او ماله فهو حرام على الآخذ غير حرام على الدافع وكذا اذا طمع في ماله فرشاه ببعض
المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل له الدفع ولا يحل للآخذ ان
ياخذ فان اراد ان يحل للآخذ يستاجر الآخذ يوما الى الليل بما يريد ان يدفع اليه
فانه تصح هذه الاجارة ثم المستاجر ان شاء استعمله في هذه العمل وان شاء استعمله
في غيره هذا اذا اعطى الرشوة اولا ليسوي امره عند السلطان وان طلب منه ان يسوي
امره ولم يذكر له الرشوة واعطاه بعد ما سوى اختلفوا فيه قال بعضهم لا يحل ان ياخذه
وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه بر مجازاة الاحسان فيحل انتهى ولم ار تنصيصا بحل الاخذ
فيه دون الدفع واما الحلال من الجانبين فهو الاهداء للتودد والمحبة كما صرحوا به
وليس هو من الرشوة انتهى ما في الشرح والثانية منها فك الاسير بدفع شيء لمن
جعله اسيرا من الكفار فيحل الدفع للدافع والثالثة اعطاء شيء لمن يخاف هجوه

ويلحق [illegible] اذا [illegible] القاعدة [illegible] صح

اباه

١٢٨

اباه لو لم يدفعه والرابعة لو خاف الوصي ان يستولي غاصب على المال اي على مال اليتيم فله
اي للوصي اداء شيء ليخلصه من الغاصب كما في الخانية وهل يحل دفع الصدقة لمن سال وله
اي للسائل قوت يومه تردد الاكمل في شرح المشارق فيه فمقتضى اصل القاعدة الحرمة اي
حرمة الدفع لما ان اخذه حرام فكذا الاعطاء بناء على القاعدة المذكورة وانما قال اصل
القاعدة لما ذكره من جواز الدفع في بعض المواضع مع حرمة الاخذ فيه بلا مرية وقول النبي
صلعم للسائل حق ولو جاء على فرس يدل على جواز الدفع الا ان يقال ان الصدقة ههنا
اي عند كونه مع قوت يومه هبة كالتصدق على الغني كان التصدق على الغني هبة وفي
هذا الحديث بعد لا يخفى لانه يقتضي ان يعرف الفقر والغني في قولهم الهبة على الفقير
صدقة والصدقة على الغني هبة عن معناهما الاصلي تنبيه يقرب منها اي من هذه
القاعدة قاعدة ما حرم فعله حرم طلبه من غيره الا في مسئلتين الاولى منهما ادعى على غريم
دعوى صادقة فانكر ذلك الغريم ما ادعاه فله اي للمدعي تحليفه اي طلب حلفه
على عدم صدق ما ادعاه فان هذا الحلف حرام لكونه غموسا ومع ذلك جاز طلبه
من الغريم لكن يمكن ان يقال هذا وان كان طلبا لحلف ظاهرا ولكنه في حقيقة طلب
لنكوله والزامه الثانية منها الجزية يجوز طلبها من الذمي مع انه يحرم عليه اي على الذمي
اعطاؤه لانه متمكن من ازالة الكفر عن نفسه بالاسلام فاعطاؤه اياها انما هو على تمكين
نفسه لاستمراره على الكفر وهو حرام المسئلة الاولى منقولة تخريجا ولم ار المسئلة الثانية
يعني ان الثانية مما خرجها المصنف ويقرب من هذه القاعدة قولهم ما حرم لبسه حرم الباسه
ومن ثمة حرم الباس الحرير للصغير وكذا يقرب منها ما حرم شربه حرم سقيه كالخمر وما حرم
اكله حرم اطعامه كالدم والميتة القاعدة الخامسة عشر من استعجل الشيء قبل اوانه عوقب
بحرمانه ومن فروعها حرمان القاتل مورثه عن الارث فانه اي الارث اوان موت المورث
بلا صنع من الوارث فلما استعجل الوارث الميراث ولم يتحمل الى موته بنفسه وقتله عوقب بحرمانه
منه ومنها ما ذكره الطحاوي في مشكل الآثار ان المكاتب اذا كان له قدرة على الاداء
اي اداء بدل الكتابة فاخره اي الاداء ليدوم له النظر الى سيدته فان له الدخول عليها
فلو كان النظر كنظر الاجانب عندنا فلو ادى بدل بدل الكتابة كان كالاجانب في الدخول
ابقاها ليدوم له النظر اليها لم يجز له ذلك التاخير لانه منع واجبا عليه ليبقى ما يحرم عليه
من النظر الى سيدته اذا اداه كي يحرم قبل الاداء نقله اي هذا الفرع عنه اي عن الطحاوي
السبكي وقال انه تخريج حسن لا يبعد جعله من جزئية القاعدة انتهى ما ذكره السبكي
ولم يظهر لي كونها من فروعها ونقل عن الاسيوطي انه قال في اشباهه ولم مسئلة
الطحاوي فليس من الاستعجال وانما هي هذه المسئلة وتذكير الضمير في قوله كونه
باعتبار كونه فرعا من فروع ضدها ثم بين الضد بقوله وهو ان من اخر الشيء بعد
اوانه طلبا لما في الحكم عليه بما يناسب فعله ذلك بقوله فانه اي الطحاوي ولم
يذكر الا عدم الجواز لا الحرمان من شيء فلم يجانب هذا المكاتب على هذا البيان بحرمانه
بل انما يكون في معرض الحرمان بان يضطر قبل الاداء ويعجز عنه فيباع او يمنع من الدخول
عليها مثلا في يصدق عليه انه استعجل النظر الى سيدته قبل اوانه الذي هو اوان تزوجها
بعد اداء بدل الكتابة فعوقب بحرمانه وكونه في معرض الحرمان على تقدير كونه من فروع ضدها

اظهر من ذلك اذ هو اخر الاداء بعد اوانه فعوقب بحرمانه الاداء فحرر للبحر ومن فروع
القاعدة المذكورة لو اوصى لرجل فقتله ذلك الرجل مباشرة حرم مما اوصى له اذ لا وصية للقاتل
كما في وصايا الزيلعي ومن تزوجها في عدتها لو طلقها ثلثا بغير رضاها فاحد احرمانها من الارث في مرض موته حاتما
ثم نبه وخرج عنها اي عن القاعدة المذكورة مسائل الاولى منها لو قتلت ام الولد سيدها عتقت ولا تحرم عن عتق
مع انها استعجلته قبل اوانه الثانية منها لو قتل المدبر سيده عتق ولكن لو قتله مباشرة لا يعتق مجانا
بل يسعى في جميع قيمته لانه لا وصية لقاتل مباشرة والتدبير من قبيل الوصية لكونه مضافا الى ما بعد الموت
الثالثة منها قتل صاحب الدين المؤجل المديون حل دينه المؤجل فلم يعاقب بالحرمان الرابعة منها امسك
زوجته ولم يطلقها مسيئا عشرتها لاجل ارثها عند موتها ورثها الخامسة امسكها اي زوجته كذلك
اي مسيئا عشرتها لاجل الخلع اي لتختلع المرأة فيأخذ منها بدل الخلع نفذ خلعه في كون هاتين المسئلتين
مما اشتمل عليه القاعدة نظر اذ ليس في شيء منهما استعجال شيء قبل اوانه بل فيهما تأخير شيء بعد اوانه
فلا حاجة الى اعتبار خروجهما عن القاعدة المذكورة السادسة منها شربت المرأة دواء فحاضت
لم تقض الصلوة المتروكة كان ذلك طريقة في هذه مسئلة استعجال الحيض قبل اوانه التي هي اوان حيضها
طبيعتها مع انه لم تعاقب بحرمان شيء ولا حاجة الى قوله لم تقض الصلوة السابعة منها باع مال
الزكوة قبل الحول فرارا منها اي من الزكوة صح البيع ولم تجب الزكوة وفي اندراج هذه المسئلة ايضا نظر
الان يقال استعجل البيع قبل اوانه فلم يعاقب بحرمانه فيكتفي بقوله صح البيع ولم يحتج الى قوله ولم تجب
الزكوة كما لم يحتج الى قوله لم تقض الصلوة في المسئلة التي قبلها الثامنة شرب شيئا ليمرض قبل الفجر
فيحل له الفطر فاصبح مريضا جاز له الفطر فانه قد استعجل الفطر قبل اوانه ولم يعاقب بحرمانه ولقد
ظفرت بمسئلة تصلح ان تكون تاسعة وهي ان كانت ام الولد جارية تستعجل عتقها قبل موت سيدها
كما في باب الاستيلاد من غاية الزيلعي لطيفة قال الاسيوطي رايت لهذه القاعدة نظيرا في
النحو من العربية وهو ان اسم الفاعل يجوز ان ينعت بعد استيفاء معموله كما تقول الضارب زيد
القائم جائز فان الضارب قد نعت بالقائم بعد ما عمل في زيد فان نعت قبله اي قبل استيفاء
معموله امتنع عمله من اصله اذ بالنعت خرج عن مشابهة الفعل في عمله انما هو بسبب مشابهته وكونه
وكونه نظير فروع القاعدة انما هو في مجرد الاستعجال والحرمان لانه استعجل الشيء والحرمان عن
ذلك الشيء كما هو مقتضى القاعدة فان الضمير في حرمانه عائد الى الشيء الذي استعجله واسم الفاعل استعجل
النعت فعوقب بالحرمان عن العمل لا عن النعت القاعدة الحادية عشر الولاية الخاصة اقوى
من الولاية العامة ولهذا قالوا ان القاضي الذي كتب في منشوره تزويج الصغير والصغيرة
لا يزوج اليتيم واليتيمة الا عند عدم ولي لهما اصلا وعند كون الولي عاضلا وكذا عند كون اب الصغير
او الصغيرة او احدهما فاسقا فان له ولاية التزويج من كفو كما في البزازية في النكاح متعلق
بولي احترازا عن وليهما في التصرف في مالهما كالوصي فانه لا يشترط عدمه ولو كان الولي
ذا رحم محرم صفة ذا رحم احترازي كما هو المشهور او كان الولي امة او معتقا فان كلا منهما
مقدم على القاضي كالعصبات قال قهستاني لكن في النظم ان القاضي مقدم على الام اسماعيل
ومن فروعها ايضا للولي اب او ولي القتيل الخاص اي الذي لم يكن ولايته عامة استيفاء القصاص
من القاتل عمدا والصلح على مال والعفو مجانا والامام الذي ولايته عامة لا يملك العفو لان فيه ضررا
ويملك القصاص والصلح اذ لم يكن للقتيل ولي لانه الامام ولي من لا ولي له وايه يعارضه اي
لا يعارض ما ذكرنا من جواز عفو الولي الخاص مجانا ما قال في الكنز ولاب المعتوه القود ولا
لو فوض

ويمكن ان يقال انها استعجلت الحيض لترك الصلوة فلم تعاقب بحرمانه بترك ... او وجوب القضاء تأمل



لو فوض شقيقه جعل الشيء الحاصل له بالقتل كالحاصل للابن ولهذا بعد ضرر ولده ضررا على نفسه
والصلح لانه انفع للابن من القود فلما ملك القود كان يملك الصلح بالطريق الاولى وهذا اذا صالح على
قدر الدية او اكثر منه وان صالح على اقل منه لا يصح ووجب الدية كاملة لا العفو فقيل فيه اب وولي المعتوه
ثم علل عدم المعارضة بقوله لانه اي ما ذكر في الكنز فيما اذا قتل نا وعلى المقتول وولي المعتوه كابنه مثلا
فلا يكون اب المعتوه وليا للقتيل حتى يعارض ما ذكرنا بل انما يكون وليا لولي القتيل فلو عفى مجانا
لزم ابطال حق المعتوه بلا عوض ولا مصلحة فلا يجوز قال في الكنز والقاضي كالاب فيكون له
القتل والصلح لا العفو والوصي يصالح فقط فلا يقتل ولا يعفو ضابط في اقسام الولاية وهي انواع
الولي قد يكون وليا في المال اي في مال الصغير والنكاح وهو اي الولي فيهما الاب والجد لكن عند
عدم الاب وقد يكون الولي وليا في النكاح فقط لا في المال وهو اي هذا الولي سائر العصبات
والام وذوي الارحام فان هؤلاء القوم لا يجوز تصرفهم في اموال الصغار والمجانين الا عند
الحاجة قال في القنية قيد جواز بيع الام والاخ والعم والملتقط وشراؤهم للصغير ما لا بد
منه وشرط ان يكون المباشر ممن يعول الصغير وينفق عليه انتهى وقد يكون الولي وليا
في المال فقط وهو الوصي الاجنبي احترز به عن الوصي الوارث فانه وان لم يكن وليا في النكاح بالوصاية
وهذا لكنه يكون وليا فيه باعتبار وراثته وظاهر كلام المنلا خسرو(?) انها اي الولاية باعتبار
اللزوم وعدمه مراتب الولاية الاولى ولاية الاب والجد وهي اي ولايتهما وصف ذاتي
لهما اي مقتضى ذاتهما حتى لا يمكن انفكاكها عنهما ونقل ابن السبكي الاجماع على انهما
اي الاب والجد لو عزلا انفسهما عن الولاية لم ينعزلا عنها الولاية الثانية منها التي في
الرتبة من الكل اذ لا لزوم فيها من كل من الطرفين والثانية انما هي باعتبار الذكر لضبط
طرفي المراتب لا باعتبار الرتبة وهي ولاية الوكيل بموكله وهي اي هذه الولاية غير لازمة
من الطرفين فله اي لموكله عزله لان الوكالة عقد غير لازم الا اذا تعلق به حق الغير كوكيل
الخصومة بطلب الخصم كما في الخلاصة ان علم يعني يتوقف انعزاله على علمه فتصرفه قبل علمه
يكون صحيحا وللوكيل عزل نفسه بان يقول عزلت نفسي عن الوكالة بعلم موكله فلو تصرف قبل
علم الموكل صح الثالثة الوصية وهي اي الوصية بينهما اي بين الولاية الاولى والثانية
في الرتبة فلم يجز له اي للوصي عزل نفسه بعد القبول فكانت لازمة من طرف الوصي وللقاضي
ان يعزله فكانت غير لازمة من الطرف الاخر فلهذا كانت بين الاولى اللازمة من الطرفين
وبين الثانية الغير اللازمة منهما الرابعة ناظر الوقف اي ولاية متوليه واختلف المشايخ فيه
فجوز الثاني اي ابو يوسف للواقف عزله اي عزل الناظر بلا اشتراط اي بلا حاجة الى شرط الواقف
عزل الناظر لنفسه حين اراده فلم تكن ولايته لازمة من طرف الواقف على قوله ومنع اي
العزل بلا اشتراط الثالث اي محمد رح واختلف التصحيح من الفقهاء ولكن المعتمد في الاوقاف
والقضاء قول الامام الثاني اي ابو يوسف رح واما عزله نفسه اي عزل الناظر نفسه فان اخرجه القاضي
خرج كما في القنية قال جعلها ولو قال المتولي من جهة الواقف عزلت نفسي لا ينعزل الا ان يقول
له القاضي فيخرجه انتهى فلعله لما كانت ولاية الناظر غير لازمة عنده من طرف الناظر
ووقع الخلاف بينهما في لزومها من طرف الواقف كانت ادنى رتبة من الوصية التي لا خلاف في
لزومها من طرف الوصي فلهذا جعلها المص ثالثة وهذه رابعة منها وفي القنية لا يملك
القاضي التصرف في مال اليتيم مع وجود وصيه ولو كان الوصي منصوبه اي منصوب القاضي

ولو بعد عزله القاضي او الواقف

انتهى حاصلا ما ذكره في بيوع القنية وقال في قضاء القنية الاب او الوصي باع عقار الصبي
فرأى القاضي نقض البيع اصلح للصغير له ان ينقض قال استاذنا طابق الجواب في كتاب
المأذون في الاب او الوصي تتخصص لان بيع الاب او الوصي وان كان مصلحا فللقاضي نقض
بيعه اذا رأى المصلحة فيه انتهى وعلى هذا المذكور لا يملك القاضي التصرف في الوقف
مع وجود ناظره ولو كان من قبله القاعدة الرابعة عشر لا عبرة بالظن البين خطاؤه
وصرح بها اي بهذه القاعدة اصحابنا في مواضع منها اي من تلك المواضع او من تصريحها
موضع تصريحهم او تصريحهم في باب قضاء الفوائت ولو اسقط لفظة في استغنى
عن هذين التكلفين قالوا انه لو ظن من عليه العشاء وهو صاحب ترتيب
ان وقت الفجر ضاق بحيث لا يسع الباقي من العشاء والفجر وصلى الفجر ذاكرا
العشاء الفائتة ثم تبين انه اي الشأن كان في الوقت سعة بطل الفجر لعدم العبرة
بظنه البين خطاؤه فان بطل الفجر ينظر ان كان في الوقت سعة بان يكون
بحيث يسع العشاء والفجر يصلي العشاء قضاء ثم يعيد الفجر فان لم يكن فيه سعة
بالحيثية المذكورة يعيد الفجر فقط ويقضي العشاء بعد ارتفاع الشمس ثم اعاد
الفجر فتبين انه كان في الوقت سعة ينظر فان كان الوقت يسعهما صلاهما والا
اعاد الفجر هكذا يفعل مرة بعد اخرى ولو اشتغل بالعشاء ولم يعد الفجر فطلعت
الشمس تبين ان يقعد قدر التشهد في العشاء جاز فجره لانه تبين ان الوقت
كان ضيقا وتمامه في شرح الزيلعي فقد ذكرنا حاصله في اثناء الكلام ومنها اي ومن
تلك المواضع موضع قولهم ولو ظن الماء نجسا فتوضأ به مع ظنه نجاسته ثم
تبين انه طاهر جاز وضوؤه كما في الخلاصة ومنها لو ظن المدفوع اليه غير مصرف
للزكوة ومع ذلك دفع له الزكوة ثم تبين انه مصرف اجزأه اتفاقا وخرج
عن هذه القاعدة مسائل المسئلة الاولى منها لو ظنه مصرفا للزكوة فدفع زكوته
له ثم تبين انه اي المدفوع اليه غني او هاشمي او ابنه او ابوه او كافر اجزأه فقد
اعتبر فيها الظن البين خطاؤه خلافا لابي يوسف ولو تبين انه عبده او مكاتبه
او حربي لم يجزه اتفاقا المسئلة الثانية لو صلى في ثوب وعنده انه نجس
ثم ظهر انه طاهر اعاد الصلوة فقد اعتبر الظن البين خطاؤه في تلك المسئلة
ايضا المسئلة الثالثة لو صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضئ المسئلة الرابعة صلى
الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لم يجزه فيهما اي في
هاتين المسئلتين وهي في فتح القدير من الصلوة والمسئلة الثانية من تلك
الاربع والثالثة ايضا تقتضي ان تخالف مسئلة الخلاصة سابقا وهي قوله لو ظن
الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه طاهر جاز على ما اذا لم يرتحل اما اذا صلى فانه
يعيد قبل التبيين وبهذا الحمل يحصل التوفيق بينهما واما اذا لم يحمل على ذلك فلا بد
من وجود المنافاة كما لا يخفى لكن ذكر في اخر فصل الاستقبال من البزازية
مسئلة تنافي عن هذا التوفيق وتقتضي خلاف ما في الثانية حيث قال صلى
في ثوب على ظن انه نجس ثم بان خلافه جاز وان صلى على انه غير القبلة ثم بان
خلافه لا يصح لان الواجب اداء الصلوة بثوب طاهر وقد وجد والواجب التوجه

الى ما هو



الى ما هو قبلة عنده ولم يوجد انتهى وقال قاضيخان في فصل مسائل الشك ولو غلب على ظنه
في الصلوة او انه لم يمسح تيقن بذلك ولا شك له فيه ثم تبين انه لم يحدث او تيقن
انه لم يحدث او تيقن انه قد مسح قال الشيخ الامام ابو بكر محمد ابن الفضل ينظر ان كان ادى
ركنا حال ما كان متيقنا بالحدث وبعدم المسح فانه يستقبل الصلوة وان لم يؤد ركنا يمضي
في صلوته انتهى ففي هذه المسائل وفيما نقلنا عن البزازية ايضا الاعتبار لما ظنه المكلف
لا لما هو في نفس الامر وعلى عكسها اي عكس هذه المسائل الاعتبار لما في نفس الامر لا لما
ظنه المكلف ثم بين عكس المسئلة الثانية بقوله ولو صلى وعنده ان الثوب الذي صلى فيه طاهر
وعكس الرابعة بقوله ولو صلى وعنده ان الوقت قد دخل وعكس الثالثة بقوله او صلى وعنده
انه متوضئ فبان في الكل خلافه اي خلاف ما عنده بان ظهر ان الثوب نجس او ان الوقت لم يدخل
او انه محدث اعاد الصلوة في كل من الصور الثلثة ولم يذكر عكس الاولى اي التي لو ظنه غير مصرف للزكوة فدفع
ثم ظهر انه مصرف له فان الاعتبار فيها لما في نفس الامر ايضا قال المصنف في البحر ولو دفع الى من ظن انه ليس
بمصرف وتبين انه مصرف يجزيه انتهى ومما كان الاعتبار فيه لما في نفس الامر ما قد ذكره في الشرح الجامع
للمنية نقلا عن الخانية من قوله ولو ضحى يوم عرفة بعد الزوال ثم ظهر انه كان يوم النحر ذكر الزعفراني
انه يجوز وكذا لو ذبح قبل صلوة العيد من يوم النحر ثم ظهر ان ذلك اليوم كان اليوم الثاني من ايام
النحر انتهى وينبغي انه لو تزوج امرأة وعنده انها غير محل للنكاح فتبين انها محل له او عكسه بان تزوج
امرأة وعنده انها محل للنكاح فتبين انها غير محل له وقوله ان يكون الاعتبار فاعل ينبغي لما في نفس
الامر فيصح النكاح في الاولى ولا يصح في الثانية وقالوا في الحدود لو وطئ امرأة وجدها على فراشه
ظانا انها امرأته فانه يحد فكان الاعتبار فيه ايضا لما في نفس الامر وكذا لو كان الواطئ اعمى الا اذا
ناداها فاجابته الاجنبية وقالت انا زوجتك فوطئها فلا يحد لان الاخبار دليل واذا اجابته
بالفعل ولم تقل ذلك فوطئها وجب عليه الحد كما في الدرر ولو فرق بطلاق زوجته ظانا الوقوع بافتاء
المفتي فتبين عدمه لم يقع كما في القنية وسيأتي في احكام الجهل نقلا عن التتمة انه لم يقع ديانة
ولا يصدق في الحكم ولو اكل المتسحر ليلا فتبين انه اي الاكل بعد طلوع الفجر قضى بلا كفارة اي بلا لزوم كفارة
فكان الاعتبار لما في نفس الامر في حق القضاء لا في حق الكفارة لعدم ثبوتها بالشبهة ولو ظن
المفطر الغروب فاكل ثم تبين بقاء النهار عند افطاره قضى فقط فكان الاعتبار فيه لما في نفس
الامر في حق القضاء دون الكفارة ايضا وقالوا لو رأوا سوادا فظنوه عدوا فصلوا صلوة الخوف
فبان خلافه لم تصح صلوتهم لان الشرط حضور العدو ولم يوجد ذلك في نفس الامر والاعتبار لوجوده
في نفس الامر لا في الظن وقالوا ايضا لو استناب المريض في الحج الفرض ظانا انه لا يعيش ثم صح
عن المرض اداه اي الحج بنفسه ولا يسقط الفرض عنه بحج نائبه وان كانت استنابته مع ظنه
انه لا يعيش فكانت الاعتبار فيه ايضا لما في نفس الامر ولو ظن ان عليه دينا فبان خلافه رجع
الى المدفوع اليه ولو ان الاصل ادى الدين الى دائنه ثم ظهر ان الدين قد استوفاه من الكفيل
رجع بما ادى وكذا الحال في جانب اداء الكفيل وقريب من ذلك ما في حاوي المنية من قوله
ولو ادعى على اخر شيئا واقام بينة على ما ادعاه فقضى القاضي فصالحه على شيء اخر جاز
الصلح ثم لو ظهر ان المدعي مبطل في دعواه ان ظهر ذلك باقراره بطل الصلح ويرد البدل وان
ظهر بغير اقراره بان ظهر ما ادعاه عليه في يده لا يبطل الصلح ويرد المدعى به الى المدعى عليه
لانه رضي تركه له بذلك البدل وكذلك لا يبطل اذا ظهر ذلك برجوع الشهود [illegible]

دعواه على اخبار صحار لكن يضمنان البدل للمدعى عليه ولو لم يظهر ذلك الا انه تبطل
في الحقيقة يبطل ديانة يعني يجب عليه ان يرد البدل فيما بينه وبين الله انتهى وكذا
لو تبرع بقضاء دين غيره على ظن انه عليه دينا ثم ظهر خلافه رجع بما ادى قال في ح
البزازية اذا تبرع احد بقضاء الدين ثم علم انه لا دين عاد الى المتبرع انتهى وقال
في مداينات حاوي المنية تبرع بقضاء الدين على انسان ثم ابرأ الطالب المطلوب
على وجه الاسقاط فللمتبرع ان يرجع عليه بما تبرع به من قرض ودين غيره بسبب
فعند ارتفاع السبب يعود المقضي به الى ملك القاضي ان قضاه بغير امره وان بامره
يعود الى ملك المقضي عنه بخلاف ما اذا تبرع بالمهر عن الزوج ثم طلقها قبل الدخول
او جائت الفرقة من قبلها يعود نصف المهر في الفصل الاول وكله في الفصل الثاني
الى ملك الزوج وقيل يعود الى المتبرع وكذا اذا تبرع بالثمن ثم انفسخ البيع يرجع
بالثمن انتهى حاصل ما في الحاوي ولو خاطب امرأته بالطلاق بان يقول انت طالق
او طلقتك ظانا انها اجنبية فظهر انها زوجته طلقت وكذا الحال في العتاق يعني
لو خاطب عبده بالعتق ظانا انه اجنبي فظهر انه عبده عتق القاعدة الثامنة عشر
ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله فاذا طلق زوجته نصف تطليقة او ربعها او ثمنها
وقعت طلقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى فايقاع البعض يستلزم ايقاع الكل
او اضاف الطلاق الى جزء شايع منها كما اذا طلق نصف المرأة او ربعها او ثلثها طلقت صح
طلقت المرأة فان الشايع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فيكون محلا للطلاق
لكنه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة كما في الدرر ومنها اي من فروع
القاعدة العفو عن القصاص اذا عفى الولي عن بعض اجزاء القاتل كان ذلك عفوا
عن كله وهذا بناء على هذه المسئلة ما في الجوهرة من قوله رجل قتل رجلين ووليهما
واحد فعفى الولي عن القصاص في احدهما ليس له ان يقتله بالآخر لانه لا يختلف
الا تسمية واحدة في الاثنين فاذا عفى في احدهما فكأنه اسقط القصاص في نصفه
وهو لا يتبعض انتهى وكذا اذا عفى بعض الاولياء اي بعض اولياء المقتول عن
القاتل سقط كله اي كل القصاص لانه لا يقبل التبعيض وانقلب نصيب الباقين
مالا لان القصاص لما تعذر بغير فعلهم انتقل الى المال واما العافي فلا شيء له من المال
لانه اسقط حقه بفعله ورضاه ومنها النسك اي اركان الحج اذا قال احرمت بنصف
نسك كان محرما ولم اره الآن صريحا ومنها لو سمى مهرا دون العشرة لزم العشرة
بالدخول او الموت قال في الزيلعي لان العشرة لا تتجزى حقا للشرع وذكر بعض ما لا يتجزى
كذكر كله كالطلاق والعفو عن القصاص واسقاط الشفعة انتهى وخرج عن القاعدة
المذكورة العتق عند ابي حنيفة فانه اذا اعتق بعض عبده لم يعتق كله ولكن لم يدخل
العتق فيما لا يتجزى لانه اي العتق مما يتجزى عنده اي عند ابي حنيفة والكلام فيما لا يتجزى
فلا حاجة الى القول بخروجه عن القاعدة على ما عنده ومما خرج عن هذه القاعدة النكاح ح
قال في الجوهرة ولو اضاف النكاح الى نصف المرأة فقال تزوجت نصفك ينبغي في
رواية ان الصحيح انه لا يصح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء يغلب الحل
في هذا الجزء بخلاف ما اذا قال نصفك طالق حيث يصح الاضافة ويقع الطلاق

لان الحل



لان الحل هناك كان ثابتا في كل الاجزاء فلما وقع الحرمة في بعض الاجزاء وقع في كل احتياطا لما لم
يتجزى انتهى ضابط لا يزيد البعض على الكل الا في مسئلة واحدة وهي اي تلك المسئلة
اذا قال لزوجته انت علي كظهر امي فانه مع كونه بعضا صريح في الظهار حتى لا يحتاج الى النية
في كونه ظهارا ولو قال انت علي كامي مع كونها الكل كان كناية تحتاج الى النية فلو نوى الكرامة
صدق ولا يكون ظهارا بلا نية ولا يخفى ان الصريح زائد في القوة على الكناية القاعدة التاسعة
عشر اذا اجتمع المباشر والمتسبب اضيف الحكم الى المباشر دون المتسبب فلا ضمان على
حافر البئر ولو تعديا بان كان في طريق العامة او في ملك الغير بلا اذن بما تلف فيه
بالقاء غيره فيه بل الضمان على من القاه لكونه مباشرا بالالقاء ولا يضمن الضامن دالا
سارقا على مال انسان فسرقه ولا سهم للغانمين دال على حصن في دار الحرب اي لا يضمن
الدال على مال سرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط
بين الحكم والسبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فعل السرقة والغازي
في الدلالة على الحصن فتنقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب كما في التوضيح في باب الحكم
ولا ضمان ايضا على من دفع الى صبي سكينا او سلاحا ليمسكه له فقتل به الصبي نفسه
لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي
قتل نفسه كما في التوضيح ايضا وخرج عنها اي عن هذه القاعدة مسائل منها الاولى لو دل
المودع السارق على الوديعة فسرقها ولم يمنعه من اخذها فانه يضمن الدال لترك الحفظ
الواجب عليه بقبوله الوديعة قال في الخلاصة وفي وصايا الجامع للامام خواهر زاده
المودع اذا دل انسانا على الوديعة انما يضمن اذا لم يمنع المدلول عليها في الاخذ اما اذا منعه
لا يضمن انتهى الثانية منها لو قال ولي المرأة تزوجها اي من لم تتزوج فانها حرة الثالثة
منها لو قال وكيلها ذلك القول فتزوجها على هذا الشرط فولدت منه ولدا ثم ظهر انها
امة الغير رجع المغرور وهو الزوج بقيمة الولد التي ضمنها المستحق على الولي والوكيل
بخلاف ما اذا قال رجل تزوجها فانها حرة فتزوجها ثم ظهرت مملوكة فانه لا يرجع
بقيمة الولد على المخبر لان الغرور لا يوجب الرجوع الا اذا كان الغرور بالشرط كما في تزوج
الولي او الوكيل في المسئلة المتقدمة او كان المغرور في ضمن عقد معاوضة كما يجيء
من المصنف في كفالة الفوائد الرابعة منها دل محرم حلالا فيد بذلك لينظر مخالفتها للقاعدة اي زيادة ظهوره
المذكورة اذ لو دل المحرم محرما كان الحكم موافقا اليها فيلزم الجزاء على كل منهما على صيد اي بعيد
الحل فقتله الحلال وجب الجزاء وهو قيمة الصيد يقومه عدلان في موضع قتله على الدال
المذكور بحكمه قال في البحر وشرط وجوب الجزاء على الدال المحرم خمسة شروط وان
كان انما مطلق ان يتصل القتل بدلالته فلا شيء على الدال لو لم يقتله المدلول وان لا يكون
المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة وان يبقى الدال محرما الى ان يقتله المدلول
وان لا ينفلت الصيد لانه اذا انفلت صار كانه لم يدل عليه ثم اخذه انتهى وانما وجب الجزاء
على الدال لازالته اي لازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام بخلاف الدلالة على صيد الحرم الامن صح
فانها لا توجب شيئا لبقاء امنه بالمكان بعدها اي بعد الدلالة ثم عدم وجوب الشيء
فيه انما هو اذا كان الدال غير المحرم واما اذا كان محرما فيلزم عليه الضمان لجنايته
على الاحرام وان لم يلزم عليه بازالة الامن قال في التلويح بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير

المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للضمان
بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا يبقى مدة بقاء الدنيا فيعرض الصيد فيه
بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد
بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا باعتبار ازالة الامن انتهى الى ههنا منها الا فتاء بتضمين
الساعي وهو قول المتأخرين لغلبة السعاة قال في التلويح فان قلت السعاية
الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية
افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة انتهى السادسة منها لو دفع
الى صبي سكينا ليمسكه له فوقع الصبي عليه اي على السكين فجرحه كان على الدافع
الضمان لانه لم يتخلل بينهما فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو دفع السكين
بخلاف ما تقدم فائدة في حفر البئر يناسب ان نذكر ههنا وتلك الفائدة هي
قوله فقال الولي سقط الميت الى البئر فلزم الضمان وقال الحافر بل هو اسقط نفسه
فلا يلزم فالقول للحافر لانه يدعي صاحبه العلة التي هي السقوط للاضافة وقطع
الاضافة عن الشرط الذي هو الحفر فهو متمسك بالاصل كذا في التوضيح مع ما ذكرنا
من التعليل تكميل لمباحث السبب يضاف الحكم اي الضمان الى حفر البئر في غير ملكه
بلا اذن وشق الزق اي زق دهن سائل وقطع حبل القنديل وفتح باب القفص
على قول محمد وعندهما لا ضمان يشعر ظاهر كلامه انه لا ضمان عندهما في الكل مطلقا
مع ان خلافهما انما هو في فتح باب القفص على ما ذكر في الفصولين حيث قال لو شق
زق دهن سائل حتى سال او قطع حبل قنديل ففي امثاله ضمان وفاقا ولو فتح باب
قفص او اصطبل فخرج ما فيه او حل قيد عبد آبق او فتح الزق والسمن جامد
فذاب وخرج لم يضمن وعند محمد ضمن انتهى فلا بد ان يكون قوله على قول محمد متعلقا
بالاخير ويكون خلافهما فيه لا في الكل حل قيد العبد اي كما لا ضمان في حل قيد العبد وفي
التوضيح بعد ما ذكر عدم الضمان في حل قيد العبد قال وكذا اذا فتح باب القفص
او الاصطبل فان محمدا له فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان
كما في سيلان ما في الزق فان النفار طبعي للطير كالسيلان للمائع انتهى وهذا التعليل ايضا
يدل على عدم الضمان في غير فتح باب القفص وتمامه في شرحنا على المنار والله تعالى اعلم
وهذا آخر ما كتبنا من النوع الاول من الاشباه والنظائر ثم يليه النوع الاول بقوله
من القواعد الكلية وهو اي النوع الاول الفن المهم اذ به يرتقي الفقيه الى درجة الاجتهاد
ولو في الفتوى كما سبق في ديباجة المص منها اي من الاشباه والنظائر واني بعثا
حارث الفوائد خمس وعشرين قاعدة كلية ست منها قد عدها المص اولا وجعلها
نوعا اولا واحدا وتسعة عشرة منها جعلها نوعا ثانيا وتلوه اي النوع الاول
الفن الثاني وهو فن الفوائد من الفنون السبعة التي اشتملها هذا الكتاب وهذا آخر
ما تيسر لي من شرح الفن الاول مع تزاحم الاشغال وتلاطم امواج العوائق وتواتر الاحوال
فالحمد لله على التوفيق في كل الاحوال والصلاة على سيدنا محمد واله في جميع الازمان والآجال

وارجوا الله تعالى ان يجعل شرحي مرغوبا كالدرة الفاخرة ثم يجعله ذخرا لي في الدار الآخرة
واسأل العفو والعافية في الليالي والايام ويرزقني الفوز بحسن الخاتمة عند حلول الاجل
والاختتام اماني الف امين وقد وقع الفراغ من هذه النسخة المباركة ليلة الخميس ١٣٢
من الشهر الثالث من اول عشر الرابع من المائة الثالثة من الالف الثاني من هجرة
من انزل عليه السبع المثاني عليه صلوات الله وسلامه لكن ما عقد الاول مع الثاني عشر
بيد العبد الحقير مفتي زاده محمد اديب ابن بدر الدين عبد الله التقي زاده واوفر
فتوحهم في البرزخ وزاده وصلى الله على سيد ولد آدم واله وصحبه وسلم
تمت تم تم
تم